Coleção Fundamentos

A DESTRUIÇÃO da RAZÃO

Georg Lukács

Junto con otros importantes estudios – como el brillante ensayo "Sobre el Prusianismo" y otros de los trabajos incluidos en el volumen Viraje del Destino. Contribuciones a una nueva Ideología Alemana (1948) –, La Destrucción de la Razón (1954) es una de las mayores contribuciones de Georg Lukács a una teoría y crítica de los fascismos en general y, en particular, del nazismo. Producto de una prolongada reflexión sobre el tema, el libro está dedicado en, palabras del propio autor, a examinar la trayectoria recorrida por Alemania en dirección a Hitler en el campo de la Filosofía. Sin embargo, a semejanza de lo que ocurre en el volumen sobre La Novela Histórica (1937), el examen de los fenómenos "espirituales" – estéticos en un caso, filosóficos en el otro – es colocado por Lukács en relación estrecha con el íntegro derrotero histórico del pueblo alemán; es decir: con un irracionalismo que se manifiesta de manera tan efectiva en el pensamiento porque tiene sus raíces en la vida cotidiana de las masas. No en vano, el primer capítulo del libro despliega una anatomía minuciosa de las peculiaridades de la evolución histórica alemana, apoyándose, ante todo, en las consideraciones de Marx y Engels sobre la "miseria" germánica y sus particulares ideologías. ¿No había anunciado ya Marx que Alemania "se encontrará una mañana al nivel de la decadencia europea, antes de haberse situado alguna vez al nivel de la emancipación europea" y que será posible entonces "compararla a un adorador de fetiches que padece las enfermedades del cristianismo"?

El "camino singular" (Sonderweg) que apartó al pueblo alemán de las tradiciones burguesas emancipadoras, y que fue tan a menudo idealizado por los conservadores en el período de la fundación del Imperio, durante la Primera Guerra Mundial y, más tarde, por los fascistas, es visto por Lukács como un calvario que encontró su consumación fatídica en los campos de exterminio.

El cuestionamiento de las corrientes antidemocráticas que acompañaron durante siglos tanto la evolución política y económica como la filosófica y estética de Alemania no supone, sin embargo, adoptar una perspectiva apocalíptica, ni es una invitación a encontrar un cómodo refugio (como escribió Lukács ya en 1933, a propósito de la pasiva capitulación de Stefan George y otros intelectuales alemanes ante el nazismo) en el "Gran Hotel Abismo". Lukács es consciente de que existe otra Alemania, la de Lessing y Goethe, la de Hegel y Marx, y por eso apela a los impulsos emancipadores latentes en el pueblo alemán para iniciar un nuevo camino y para romper, en palabras suyas, con esa "danza macabra de las cosmovisiones" que desembocó en la violencia hitleriana. En este sentido, La Destrucción de la Razón es una obra que encuentra su complemento y su contracara positiva en El Joven Hegel, donde se indagan las posibilidades que permitieron que Alemania fuera el lugar de nacimiento de la dialéctica, y sede de una tradición de pensamiento en la que sobresalen, en primera línea, el autor de la Fenomenología del Espíritu y el de El Capital.

Al mismo tiempo que ofrece una crítica de la filosofía irracionalista, Lukács despliega una intensa reflexión sobre la responsabilidad del filósofo y, en general, de los intelectuales, y acerca de las ramificaciones capilares que las ideas más abstractas poseen en la experiencia diaria de las masas. Estas consideraciones apelan a nosotros especialmente en este tiempo nuestro, signado por la expansión de nuevas derechas y un recrudecimiento de los irracionalismos en el plano regional y el mundial. Las ideas de este libro pueden brindar elementos fundamentales, no solo para entender al fascismo en su historicidad, sino también para comprender y transformar nuestro propio presente.

Miguel Vedda.

Georg Lukács

A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO

Georg Lukács

A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO

Tradução
Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes

Revisão
Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2020

Sumário

NOTA EDITORIAL

É num momento de profundo irracionalismo e ataque à razão em todos os planos da atividade humana – justamente quando o capital comprova sua total impossibilidade, materialmente fundada, de racionalizar suas ações na direção de quaisquer formas mínimas de controle sobre seu caráter destrutivo, à medida que estas se chocam com a lógica interna de sua autorreprodução ampliada – que esta publicação é apresentada ao público. Não sem razão, ela foi, no campo da teoria revolucionária, tanto desejada quanto ignorada, e não apenas no Brasil. Aqui, coube ao Instituto Lukács a honrosa tarefa histórica de publicá-la pela primeira vez na língua portuguesa.

Diferentemente de outras obras e manuscritos de Lukács, tanto de seu período tardio quanto de sua juventude, *A Destruição da Razão* não recebeu a devida importância pelo "mercado" editorial, tampouco por parcela significativa da intelectualidade, sobretudo no campo da Filosofia. Uma parte dessa "rejeição" é fundada na redução apriorística da obra a um alegado caráter stalinista. Outra parte se deve à crítica contundente, e profundamente fundada, que o filósofo realiza sobre a decadência e a irracionalidade presentes na sociedade e no pensamento filosófico do sistema do capital. Nesse sentido, a obra teve um itinerário marginal, atacada à "esquerda" e à "direita". Isso explica, entre outras razões, o fato de que apenas agora a mencionada obra pôde vir a público em língua portuguesa e também o fato de que sua publicação venha a ser resultado de uma experiência coletiva, autogestionária, autofinanciável, não comercial e não estatal de difusão de teoria revolucionária.

Lançada originalmente em alemão em 1954, a sua gênese remonta aos anos de 1930, no pré-guerra, durante a ascensão do nacional-socialismo, período no qual Lukács se encontrava exilado na URSS. Sua redação foi realizada durante a II Guerra[1]. Todavia, por razões obviamente políticas, sua conclusão só ocorreu no início dos anos 50. A trajetória "editorial" desse livro no Brasil é, portanto, parte integrante do itinerário marginal dessa obra no mundo.

[1] *Pensamento Vivido*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017. p. 115 e 132.

A circulação de *A Destruição da Razão,* no Brasil, que se deu por meio da versão espanhola, ocorreu tardiamente e esteve sob a responsabilidade de estudiosos teórico-revolucionários, entre os quais citamos José Paulo Netto, Carlos Nelson Coutinho e J. Chasin. Seus escritos e a tradução espanhola do livro a cargo de Wenceslao Roces, publicada em 1959, contribuíram para sua difusão, porém em círculo bastante restrito.

Como vemos, em que pese a importância de *A Destruição da Razão*, somente agora, mais de 60 anos depois de sua publicação em alemão e em espanhol, e após inúmeras inciativas de editoração de Lukács no Brasil empreendidas por diversas editoras, é que o leitor brasileiro tem acesso a esse seminal texto lukasciano.

Assim como a trajetória da publicação original de *A Destruição da Razão* feita pelo próprio Lukács, a edição desta tradução feita pelo IL foi bastante árdua e longa, sobretudo pela *minusculidade* material e humana do Instituto Lukács frente à grandiosidade teórico-filosófica da obra. A sua publicação foi sugerida em 2013 por Sérgio Lessa, que insistiu na importância de sua publicação, logo nos primeiros anos do nosso Instituto. Entretanto, as iniciativas concretas para torná-la possível foram iniciadas em 2014. A primeira dificuldade que se colocou frente aos nossos planos referiu-se à tradução. Faltavam-nos tanto quadros para realizar essa empreitada quanto dinheiro para financiá-la. Pouco a pouco, esses problemas foram se resolvendo à medida que outros apareciam. A edição que o leitor tem em mãos é, portanto, resultado desse percurso de enfrentamento de obstáculos e de superação coletiva deles. Isso não significa que, como qualquer publicação, esta não esteja submetida à crítica ou isenta de problemas.

Nesse sentido, o trabalho de sua produção teve a participação dos integrantes do IL e de colaboradores em diversas atividades e etapas. Além das já frequentes comissões internas de acompanhamento dos livros que publicamos, esta obra contou com um grupo de leitores "qualificados", que foi lendo-a à medida que era traduzida, com um grupo de estudo de capítulos decisivos da obra e com uma comissão de revisão e preparação final.

Optamos por não realizar uma edição bilíngue pela dificuldade em revisar a digitalização do alemão e diagramar a obra. Entretanto, mantivemos a numeração, a paginação e a paragrafação desta edição em conformidade com a edição da *Die Zerstörung der Vernunft* da *Werke*, de Lukács. Tal opção permite que os leitores que pretendem pesquisar mais profundamente a obra possam localizar, sem nenhuma dificuldade, toda e qualquer parte da edição brasileira no original alemão. Dessa forma, pensamos ter oferecido ferramentas para superar problemas eventuais e comuns a qualquer trabalho de tradução. Nesse sentido, o leitor não deve estranhar que os parágrafos finais das páginas de *A Destruição da Razão* sejam interrompidos antes da conclusão das linhas e

continuados na página seguinte. Tal procedimento corresponde, justamente, ao corte de página presente na edição do original alemão supracitado.

Além do conteúdo integral da edição da *Werke,* da *Die Zerstörung der Vernunft*, de Lukács, esta edição traz adicionalmente um apêndice, apresentado aqui, portanto, como posfácio, mas originalmente, um prefácio, intitulado *Sobre como Lidar com o Passado Alemão*, escrito por Lukács em 1966 para uma edição condensada de *Die Zerstörung der Vernunft* autorizada pelo autor, publicada por Fischer Bücherei, na Alemanha.[2]

A editoração do texto correspondente a *A Destruição da Razão* procurou seguir os critérios adotados pela edição da *Werke*. Nesse sentido, as citações realizadas por Lukács encontram-se no corpo do texto, sem recuo. As notas de rodapé de Lukács estão indicadas por algarismo arábico e são reiniciadas a cada página, conforme o original em alemão. As referências bibliográficas citadas pelo autor são acompanhadas da correspondente versão em língua portuguesa (quando foi possível localizá-las). O índice de nomes e títulos de obras que acompanha a obra original foi mantido em nossa edição, acrescido apenas da tradução dos títulos das obras e das informações dadas por Lukács, da atualização das datas de nascimento e de morte (quando possível).

Todas as notas de rodapé em algarismo arábico no interior do texto correspondente a *A Destruição da Razão* são de Lukács. O acréscimo do termo "modif." indica que a citação, embora faça referência à tradução de uma edição publicada em português, sofreu modificações por parte dos revisores. Esses casos devem-se ao fato de a tradução da edição consultada conter alterações que destoam da literalidade do original alemão. As notas indicadas por asteriscos (*) são da edição do Instituto Lukács, quando indicada por N.E., ou da tradução, quando sinalizado por N.T.

A tradução da *Nota sobre a 2ª edição alemã*, da *Introdução* e dos capítulos de I a III ficaram a cargo de Bernard Herman Hess. Rainer Patriota realizou a tradução dos capítulos IV a VII e do *Epílogo*. A tradução do apêndice *Sobre como Lidar com o Passado Alemão* foi realizada por Ronaldo Vielmi Fortes. A revisão técnica da tradução geral foi empreendida por Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes.

Os leitores de nossas publicações percebem que *A Destruição da Razão* segue a nossa política de vendas pelos valores correspondentes aos custos da produção, tendo sido adicionado nesta obra o custo da tradução, que não esteve presente em outros títulos por nós publicados.

Além de todos os integrantes do Instituto Lukács, alguns colaboradores externos foram decisivos para esta publicação, entre eles citamos Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes, que gentilmente assumiram, de forma

---

[2] *Conversando com Lukács*. São Paulo. Instituto Lukács, 2014. p. 109.

voluntária, militante e gratuita, a tarefa de revisão técnica e de uniformização da tradução. A todos, os nossos sinceros agradecimentos, que se estendem também a Leonardo de Deus, Ivo Tonet e Miguel Vedda.

Instituto Lukács
Maceió, outubro de 2020

APRESENTAÇÃO

Com título de forte impacto, o livro *A Destruição da Razão* tem o mérito de chamar a atenção para algo grave que atinge em cheio porção significativa da História da Filosofia contemporânea, notadamente a alemã. Coerente com as posições formuladas por Lukács ao longo de mais de vinte anos desde a sua adesão ao marxismo, não se trata de denúncia inconsequente e destituída de fundamento. Os leitores irão constatar que é exatamente o oposto o que está presente nas análises elaboradas pelo autor.

É bem verdade que as páginas deste volumoso escrito apresentam conclusões devastadoras, todas elas formuladas a partir da *análise imanente* de obras dos inúmeros pensadores compulsados, revelando, entre vários atributos, a postura rigorosa e erudita do autor, cujas linhas estão repletas de referências ao domínio da filosofia, é claro, mas também à literatura em geral. Lukács percorre as obras com desembaraço admirável, graças ao seu profundo conhecimento de filosofia no seu todo e da alemã em particular, dissertando com naturalidade sobre temas cruciais e complexos que emergiram a partir do conjunto da reflexão filosófica, objeto da inquirição realizada. Fruto de uma pesquisa meticulosa, suas linhas revelam ainda a capacidade e a competência do autor em tratar de assuntos referentes à história alemã e, principalmente, dos dilemas específicos derivados do caráter retardatário de seu desenvolvimento propriamente capitalista, e os consequentes embaraços na atuação político-ideológica de seu agente, a burguesia. Avalia ainda os possíveis impactos dessa realidade particular na formação da classe trabalhadora alemã, tanto em termos objetivos quanto subjetivos.

Como Lukács bem esclarece em vários momentos do livro, o irracionalismo, contudo, não é um fenômeno apenas alemão, mas aí ganha cores e densidades acentuadas, de modo que pode ser tomado como configuração típica do fenômeno. De acordo com suas próprias palavras:

> A Alemanha dos séculos XIX e XX continua sendo o país 'clássico' do irracionalismo, o terreno em que ele se desdobrou de modo mais variado e mais completo, podendo ser estudado de modo mais profícuo, assim como fez Marx investigando o capitalismo na Inglaterra (p. 35).

O procedimento analítico básico adotado por Lukács na investigação das obras da longa lista de autores compulsados é, como referimos acima, a análise imanente. Contrariamente ao que uma observação mais ligeira sobre a questão poderia denotar, não se trata de simples alinhavo de paráfrases ou de atulhamento do escrito com citações em grande quantidade, enumeradas acriteriosamente pelo intérprete de acordo com suas próprias crenças e

convicções, mas procedimento investigativo de rigor que almeja identificar a estrutura categorial das obras, alvo da atenção do filósofo. Trata-se, enfim de atitude de respeito ao texto, em que o intérprete se subordina ao sentido nele existente objetivamente. Que se trata de empreendimento de difícil execução, não resta a menor dúvida. Muito mais cômodo e fácil seria simplesmente atribuir ao material estudado o significado que subjetivamente o intérprete é capaz de formular, à revelia da própria tessitura significativa presente no escrito. Somente por meio da análise imanente do texto é que seria possível para Lukács a "comprovação objetiva, filosófica, da incoerência e contradição interna etc. de cada uma das filosofias, se se quer – **de modo real e concreto** – tornar evidente seu caráter reacionário" (p. 12, grifo nosso).

Por via de consequência, embora imprescindível valer-se da noção de determinação social do pensamento (sempre de acordo com a formulação marxiana do problema) para identificar o caráter reacionário ou progressista das formulações filosóficas, tal procedimento é necessário, mas insuficiente. É fundamental para tanto demonstrar a partir dos próprios escritos dos autores ventilados a presença de colocações de ordem filosófica que apresentem este ou aquele caráter. O resto é simples imputação.

Contudo, é evidente que a investigação criteriosa dos textos consultados realizada de forma isolada, do mesmo modo, não é concludente sem a devida indagação acerca da gênese e da função social das configurações teóricas específicas que as vertentes irracionalistas assumiram ao longo do tempo, principalmente na Alemanha. Como o interesse de Lukács esteve voltado ao estudo da origem, do desenvolvimento e do ápice dessas correntes de pensamento desde o jovem Schelling até as ideologias nazifascistas propriamente ditas, como a de Chamberlain, passando por autores como Weber, Nietzsche e Heidegger, entre muitos outros, o livro apresenta em vários momentos da exposição considerações acuradas sobre a constituição do fenômeno do imperialismo em geral, de um lado, e como o fenômeno se constituiu de modo particular em território alemão, de outro. A averiguação das condições econômicas, sociais e políticas de tal contexto histórico tornou-se assim crucial para a devida análise das visões de mundo que se instalaram no seio das posições teóricas pesquisadas. Como é evidente, não se trata de postulações mecânicas acerca das relações entre modos de pensar e o chão social de onde emergem, mas acima de tudo do reconhecimento de sua vinculação inextrincável, sem o que é inconcebível a própria vida humana enquanto tal.

Em suma, a tarefa da análise de um pensamento não pode prescindir da análise imanente dos textos, entretanto, pelo menos dois outros elementos também se fazem necessários, para não se perder no trabalho endógeno de uma mera discussão fria e infrutífera dos detalhes técnicos da filosofia ou do plano meramente abstrato das disputas das ideias. Todo pensamento possui

uma gênese social e, assim, cumpre igualmente uma função social específica. Este é o sentido da determinação lukácsciana segundo a qual "não há filosofia inocente". Todo grande pensamento cumpre, nessa medida, uma missão social, aspecto que destaca seu enraizamento nas tendências – contraditórias – postas pela realidade social de dado momento histórico. O irracionalismo no campo da filosofia não é, desse modo, apenas uma tendência filosófica nascida da *disputatio* interna do pensamento ocidental. No caso específico do pensamento alemão, ele reflete tendências sociais oriundas particularmente do processo de transição alemão para o capitalismo. Lukács resgata o caráter conservador desse trânsito para a forma da sociabilidade capitalista, destacando que, diferentemente da Inglaterra e da França, este não se deu como uma ruptura com as classes da sociedade feudal, mas foi fruto de uma aliança que conservou os traços da sociabilidade anterior, conferindo inclusive ao povo alemão o caráter de um "servilismo [diante do poder]".

Vale ressaltar também que, no extenso epílogo da obra (assim como no prefácio de 1966 publicado na presente edição), Lukács não restringe sua reflexão aos acontecimentos nefastos ocorridos por conta do domínio do III Reich nem reconhece no nazismo o ponto final ou resultante único (embora, sem dúvida, se trate de seu ápice) do percurso ideológico que caracterizou a filosofia irracionalista alemã desde o final do século XVIII. Considera também a necessidade de se debruçar sobre certas características do pensamento surgido no pós-guerra em território norte-americano, por exemplo, em que identifica a presença de fortes ressonâncias irracionalistas que passariam a tipificar o contexto ideológico do capitalismo monopolista naquele país.

De todo modo, as raízes do irracionalismo moderno podem ser encontradas de maneira geral, de acordo com Lukács, na "grande crise econômico-social, política e ideológica na virada do século XVIII ao XIX" (p. 114). Não por acaso, essa "crise ideológica tem como centro a filosofia de Hegel", alvo preferencial da rejeição crítica por parte de autores e tendências diversas que, ao contestarem dimensões fundamentais do pensamento hegeliano, depreciam simultaneamente o "entendimento e a razão" e enaltecem a "intuição, a gnosiologia aristocrática" (p. 15). Ademais, segundo Lukács ainda, "a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista" (p. 15).

Trata-se, sem dúvida nenhuma, de uma grande ousadia por parte de Lukács à época propor um livro com essas características, isto é, pouco tempo depois de o fascismo ter sido derrotado nos campos de batalha europeus e fora deles. Não seria um desperdício de tempo e energia intelectual ressuscitar o problema? Por que "perder tempo" debruçando-se sobre filósofos que, se, eventualmente, contribuíram direta ou indiretamente para a formação da ideologia nazista, não estariam eles, terminada a guerra, soterrados sob os bombardeios que devastaram o território alemão ou sob o gelo e a neve no

front russo? É provável que tenha sido essa a reação que o livro recebeu quando de sua publicação. E é bom assinalar que ainda hoje a obra tem sido, infelizmente, encarada com desconfiança e descrédito pelos assim autointitulados marxistas. É lamentável que tal reação tenha ocorrido e ainda ocorra, pois reflete acima de tudo o grande desapreço pelo debate ideológico, bem como a subestimação de sua importância fundamental. Lukács, muito ao contrário, é enfático ao afirmar nas primeiras páginas do livro que "subestimar os momentos ideológicos seria no mínimo igualmente perigoso, tampouco corresponderia à realidade" (p. 10). E acrescenta em seguida o seu posicionamento:

> uma verdadeira crítica marxista-leninista da filosofia reacionária não pode parar por aqui. Antes, ela precisa apresentar concretamente – no próprio material filosófico – a falsidade filosófica, a distorção das questões filosóficas fundamentais, o aniquilamento de suas conquistas etc. como consequências necessárias, objetivamente filosóficas, de tais posicionamentos (p. 11).

(O reconhecimento do caráter fundamental da ação ideologicamente orientada talvez seja o traço distintivo que marca o itinerário intelectual do autor, pelo menos desde sua adesão ao marxismo, contudo não é aqui o lugar para tratarmos do problema.)

Nesse ponto, é importante sublinhar que o parâmetro filosófico do qual Lukács se vale para identificar aquelas filosofias que têm em mira A Destruição da Razão é sem dúvida Hegel. Argumenta que tais filósofos invariavelmente têm por alvo crítico conquistas realizadas pelo pensamento do filósofo alemão, entre as quais se encontra justamente seu repúdio à intuição. O reconhecimento da existência, já em Hegel, de uma crítica dessa natureza é de fato importantíssimo, visto que a intuição se constitui como o centro articulador das filosofias da desrazão. Ao mesmo tempo, Lukács procura esclarecer quais teriam sido as conquistas do pensamento hegeliano, em comparação com as filosofias anteriores, ainda que reconheça evidentemente seus embaraços e limites, típicos, segundo ele, de uma postura filosófica idealista.

Ao longo do texto, quando dos comentários acerca de cada um dos filósofos tomados para análise, é possível encontrar longas considerações que parecem comprovar essa hipótese. Para indicar rapidamente – como é o caso em uma apresentação de livro – remetemos, a seguir, a título de exemplificação, um momento do seu argumento em que Lukács tem Hegel como referência privilegiada.

Em dada altura do escrito, justamente num daqueles momentos em que Lukács aponta os méritos de Hegel, ele chega a sublinhar o posicionamento da filosofia hegeliana no que diz respeito à problemática central do livro – o irracionalismo –, além de afirmar a validade da sua crítica à intuição não apenas para o autor comentado em particular por Hegel naquele momento, mas para todas as filosofias que se constituíram posteriormente. Trata-se da passagem a

seguir: "o fato de o próprio Hegel não utilizar o termo 'irracionalismo' não quer dizer que ele não teria se confrontado com o problema da relação entre **dialética e irracionalismo**; ele certamente o fez, e não só na polêmica contra o 'saber imediato' de Friedrich Heinrich Jacobi" (p. 85, grifos nossos). Para acrescentar, algumas páginas à frente, a seguinte avaliação: "Hegel, com sua sóbria agudeza, descarta a ilusão que é possível encontrar, por meio da imediaticidade, algo novo, imediato; e com isso faz uma crítica que não atinge apenas Jacobi, mas também todas as teorias da intuição posteriores" (p. 107).

A afirmação de Hegel como bastião da racionalidade dialética não se resume ao argumento indicado acima, mas é possível constatar que é da perspectiva hegeliana (pelo menos daqueles aspectos considerados como fortemente positivos) que Lukács se confronta com o percurso da filosofia alemã ulterior. Novamente a título de exemplificação daquilo que procuramos apenas indicar no momento, defrontamo-nos com uma passagem do livro em que o esforço do filósofo húngaro é argumentar em torno da superioridade de Hegel, no caso, em comparação a Schopenhauer, sobre um tema particularmente sensível: o da relação entre teoria e prática. Em suas palavras:

> Enquanto que, em Hegel, teoria e prática são colocadas – na medida em que isso é possível a uma filosofia idealista – numa íntima relação dialética de interdependência, de modo que problemas teóricos categoriais, como, por exemplo, aqueles da teleologia, se explicam diretamente a partir de sua origem no trabalho humano, no uso de ferramentas, teoria e prática, em Schopenhauer, pelo contrário, encontram-se, uma em relação à outra, de modo tão hostil que, para a teoria, a relação com a prática chega a ser algo degradante, um importante sintoma de sua inferioridade, de sua falta de conexão com o essencial, haja vista que a verdadeira teoria, a verdadeira filosofia, só pode ser uma contemplação, bruscamente isolada de toda e qualquer prática (p. 209).

Evidentemente, não é nossa intenção aqui proceder a uma análise crítica da investigação lukácsiana desenvolvida ao longo do livro, mas indicar aos leitores – para que tirem suas próprias conclusões – alguns momentos de caráter controverso no interior de um empreendimento analítico formidável e que até hoje não foi devidamente avaliado. A passagem acima traduz, em grande medida, a posição crucial que Hegel ocupa no livro.

Outrossim, não poderíamos deixar de indicar, ao lado dos méritos evidentes da obra, alguns pontos problemáticos que devem ser considerados. No momento em que Lukács procede à sua pesquisa, obras cruciais de Marx já estavam à disposição, a começar pela *Crítica à Filosofia de Hegel*, *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (cuja descoberta, diga-se de passagem, entre os inúmeros manuscritos deixados por Marx, teve a colaboração direta do próprio Lukács, quando de seu primeiro exílio em Moscou), *A Ideologia Alemã*, *A Sagrada Família* e *Miséria da Filosofia*, enfim, um conjunto de escritos que testemunham a crítica de Marx à filosofia especulativa, que têm por alvo Hegel e os neo-hegelianos. Como é sabido, nesse conjunto enorme de páginas podem ser identificadas passagens cujo sentido é diferente daquele que Lukács considera existir na concepção de Hegel acerca dos vínculos entre teoria e prática. O que ocorre

em Hegel é, segundo Marx e também Engels, o engendramento desse complexo categorial no interior de uma configuração especulativa que, entre outras consequências, isola e autonomiza um polo em relação ao outro, fazendo sobressair justamente o polo teórico-abstrato.

Não é possível, nos limites desta apresentação, expor quais teriam sido os motivos da adoção desse procedimento, mas é, no mínimo, curioso, tendo em vista a denúncia marxiana, indicada brevemente acima, que ele contenha o mesmo feitio da crítica que Lukács procura dirigir a Schopenhauer. Ademais, em alguns momentos de seu escrito, Lukács dá como pressuposto e sabido o que ele denomina ser o julgamento dos clássicos do "marxismo-leninismo" (segundo suas palavras) a respeito desse e de outros problemas, cujo teor ele deveria explicitar, em vez de buscar apoio teórico no filósofo de Heidelberg, ainda que reconhecendo seus aspectos problemáticos, denominando-os de "mistificação idealista". Entretanto, se tomarmos outra importante obra de Lukács do período, como *O Jovem Hegel*, talvez possa ser dito que o projeto de denúncia e crítica do irracionalismo tenha se iniciado justamente nesse livro, em que, como é sabido, Lukács pretendeu resgatar Hegel das interpretações conservadoras. Em suas páginas, é possível constatar, mais uma vez, a importância atribuída a Hegel nos combates contra o pensamento de talhe irracionalista, mas também o tipo de vínculo que une Marx a Hegel: a devida compreensão da contribuição daquele resta impossível sem conhecer plenamente este último, ou seja, em suas palavras, "Para que se entenda cabalmente o papel não só imediato, mas às vezes também amplamente mediado, de Marx no desenvolvimento intelectual alemão, é absolutamente necessário ter um conhecimento real de Hegel – de sua grandeza e de seus limites".[1]

A esse respeito, pode-se citar também o livro *Introdução a uma Estética Marxista*[*] (cujo título original é *Sobre a Categoria da Particularidade*), publicado poucos anos depois de *A Destruição da Razão*, e o fato de, em seguida, durante o exílio em Bucareste, Lukács autorizar a sua publicação em italiano. (A publicação do livro no Brasil se deu em 1978 pela Editora Civilização Brasileira, com tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder a partir da edição italiana.) Nessa obra, em particular, talvez seja possível identificar, em boa medida, a linha básica de interpretação de Lukács que afirma a existência de elo lógico entre Marx e Hegel, denunciada pela avaliação crítica certeira de J. Chasin em seu livro *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*.

Mas voltemos à importância do livro. A despeito das dificuldades que possa apresentar, seu valor reside sobretudo no fato de Lukács colocar em xeque as

---

[1] LUKÁCS, G. *O Jovem Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 42.

[*] Publicado pelo Instituto Lukács em 2018. (N.E.).

tendências filosóficas que ganharam guarida privilegiada não apenas nos meios acadêmico e cultural brasileiros, mas também e, especialmente, pelo mundo afora. Tal como Lukács demonstra à exaustão, as concepções por ele analisadas – principalmente aquelas de Nietzsche e Heidegger – inibem o pensamento e desmobilizam a ação, tanto no nível singular quanto no plano mais geral da vida humana. Por isso mesmo e graças a um complexo conjunto de condicionantes sociais e econômicas, visões de mundo matrizadas por vertentes irracionalistas encontram-se amplamente difundidas no interior da própria vida cotidiana, sem que essa presença seja percebida e conscientizada como tal. Todo um conjunto de concepções cuja origem se encontra na esfera filosófica passa, assim, a orientar as ações dos indivíduos. O autor é enfático ao afirmar que:

> As massas foram fortemente envenenadas por tais ideologias sem que jamais tenham colocado os olhos sobre a fonte direta do envenenamento. A barbarização nietzschiana dos instintos, sua filosofia da vida, seu 'pessimismo heroico' etc. são produtos necessários do período imperialista, e o aceleramento desse processo provocado por Nietzsche pôde surtir efeito em milhares e milhares de pessoas que sequer conheciam o seu nome (p. 77).

Por fim, precisamente pelos motivos já elencados acima, ainda é necessário tecer mais algumas considerações a respeito da recepção da obra. Ela é provavelmente o escrito mais contestado e refutado do pensador húngaro, atacado por todos os lados, sob acusações as mais díspares, cujo denominador comum é a afirmação de ser uma obra encomendada pelo partido, inspirada nas proposições dogmáticas do stalinismo, para quem o combate ideológico às chamadas filosofias idealistas consistia em uma das prerrogativas. No entanto, vista com o rigor e a isenção necessários na análise de todo o escrito, os elementos de fundo sobre os quais Lukács fundamenta sua crítica estão longe de se confundir com a cartilha partidária. Pelo contrário. Ao menos dois aspectos podem ser referidos para contestar essa "má disposição" em relação a este livro. Primeiro, longe de se render aos cânones do partido, Lukács baseia sua crítica sob o par irracionalismo-racionalismo, distanciando-se da sanha stalinista em tomar o problema sempre com base nos pares antagônicos materialismo-idealismo. Nesse mesmo ponto se localiza o segundo apontamento já referido linhas acima. A contraposição racionalismo-irracionalismo é decerto de inspiração hegeliana, conforme já tivemos oportunidade de indicar, e, neste sentido, opõe-se à linha oficial do partido, refratária manifestamente que foi à filosofia de Hegel.

Todavia, motivado por desconhecimento ou mera má vontade, infelizmente, o livro é insistentemente qualificado como stalinista por grande parte de seus críticos, sobretudo de intelectuais hoje renomados que explicitamente sofreram influência dos filósofos analisados, notadamente de Nietzsche e Heidegger. Posicionamento relativamente frequente entre os muros acadêmicos, além de demonstrar total desconhecimento do conteúdo do livro, denota que seus detratores são incapazes de perceber que, ao

contrário do que proclamam, o livro é contra Stalin (ou pelo menos contra o discurso oficial da época) e não a seu favor, isso particularmente em um tempo em que todo posicionamento de oposição aos manuais oficiais era sumariamente demolido e aniquilado. (O XX congresso do PCUS com seus supostos ventos liberalizantes só iria acontecer mais de dois anos depois da publicação do livro.) Basta recordar aqui a formulação de Zhdanov, como salientamos acima, que estabelecia a contraposição entre materialismo e idealismo como o único fenômeno digno de consideração a marcar a História da Filosofia. Não é necessário argúcia de nenhuma monta para perceber que Lukács foge integralmente do figurino do marxismo oficial, colocando-se em uma posição contrária a ele. E se há algum problema com o livro certamente não é esse, como já tivemos a ocasião de apontar linhas acima.

Contudo, não se deve negligenciar as circunstâncias em que a obra foi escrita, o que por vezes forçou Lukács a adotar falas protocolares com o claro intuito de fazer passar a publicação de seu livro em um ambiente totalmente adverso às suas teses. Nas edições mais tardias de sua obra, embora tenha havido o escrutínio do pensador magiar – testemunho deste trabalho de revisão promovido pelo autor podemos encontrar na carta de 21 de novembro de 1961 endereçada a Benseler –, não encontramos grandes modificações no teor do texto. Entretanto, chama a atenção o fato de o nome de Stalin ter sido suprimido em diversas passagens e Lukács ter expressamente concordado com essas alterações.[1] Decerto esta não poderia ser uma mera intervenção do responsável pela reedição da obra na Alemanha Ocidental, uma vez que o próprio Lukács aprovou as provas finais das reedições. Tal supressão da menção ao nome de Stalin demonstra de maneira cabal a necessidade de, na época da primeira edição, adotar referências protocolares exigidas pelas circunstâncias. Demonstra, igualmente, a crítica já mordaz de Lukács ao stalinismo que, por condições históricas bem determinadas, precisou ficar velada durante um largo período.[2]

Lukács estava consciente da necessidade e da imprescindibilidade de criticar e rejeitar posições filosóficas que hoje – mas talvez na época dele ainda não com tamanha influência – são predominantes em grande parte dos nichos da vida acadêmica e cultural. Quem poderia sequer imaginar que teríamos em Nietzsche, Heidegger ou mesmo Weber as fontes fundamentais das configurações teórico-ideológicas que reivindicam para si condição de porta-vozes do antipositivismo libertário ou de expressões culturais as mais variadas como teatro, música, artes plásticas...? Nesse passo, é vital reconhecer que a

---

[1] "Heute erhielt ich die Korrekturen zur *Zerstörung der Vernunft*. Ich bin mit allen einverstanden."

[2] Ver artigo de N. Tertulian intitulado "Lukács e o Stalinismo", in *Verinotio - Revista On-line de Filosofia e Ciências Humanas*, ano IV, n. 7, nov. 2007. Disponível em: http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/247/236.

ausência de respostas por parte daquelas tendências e organismos que se dizem "herdeiros de Marx" aos desafios impostos pela realidade humano-social de hoje e de ontem, bem como do fracasso das transições socialistas intentadas, contribuíram, e muito, para o estado de coisas atual. Na época em que Lukács escreveu o livro, havia pelo menos a expectativa de que a revolução russa – apesar de todos os seus descaminhos – se constituísse na alternativa real para a superação do domínio do capital e para a emancipação humana, além de representar a confirmação prática e irretorquível das teses marxianas. Contudo, o panorama mudou radicalmente e, no vazio deixado pela perspectiva de "esquerda", assistiu-se à ampliação do prestígio e ao triunfo daquelas concepções que Lukács considerava os frutos da decadência ideológica da burguesia, não apenas na esfera filosófica propriamente dita, mas também no campo das ciências humanas em geral, como é o caso, por exemplo, de Max Weber. Fenômeno mais que manifesto, tais concepções permeiam e estão presentes inclusive de modo indelével entre aqueles que pontificam como representantes máximos da esquerda não marxista.

Lukács denunciou acertadamente a decadência ideológica da burguesia, mas não atinou – nem poderia atinar – para a decadência ideológica da "esquerda" e das "teorias" que se constituíram reivindicando o pensamento de Marx ou que pretendem se constituir em seu sucedâneo.

Ester Vaisman
Ronaldo Vielmi Fortes

NOTA SOBRE A 2ª EDIÇÃO ALEMÃ

Teria sido uma tarefa atraente e proveitosa acompanhar o desenvolvimento ideológico até os dias atuais anunciado no epílogo em traços esquemáticos. Infelizmente, este autor se encontra sobrecarregado com a preparação de suas obras centrais, a *Estética e a Ética*, e, por isso, ele terá de renunciar a essa tarefa instigante.

Mas é preciso explicar de modo bem objetivo: os anos após a escrita do epílogo comprovaram completamente os prognósticos ali formulados. Com a queda de Hitler, desapareceu a demagogia social e, com ela – filosófica, social e historicamente –, a apologia indireta da cultura dominante da burguesia também desapareceu. O fato de a apologia direta ao sistema capitalista admitir – frequentemente de caso pensado – figuras cada vez mais tacanhas, desprovidas de cultura, o fato de seus argumentos positivistas ficarem cada vez mais vazios e formalistas, de a falta de uma formação universal ser até mesmo elogiada como uma vantagem do pensamento num "mundo livre" etc. demonstra a correção das linhas de desenvolvimento indicadas no epílogo. Donde se conclui, como ali apresentado, que de todos os poros de tal "racionalismo" tenham de brotar regatos irracionalistas.

Talvez de modo ainda mais decisivo tenha se confirmado, nos últimos anos, outra perspectiva prevista no epílogo. Naquele momento, pela primeira vez, o movimento mundial pela paz podia ser apresentado como o movimento de massa até então mais poderoso em defesa da razão. Hoje, a luta por paz ou guerra converteu-se no eixo de toda a prática humana do presente. Suas consequências ideológicas se manifestam – lentamente e de modo contraditório – em todos os campos do pensamento, do sentimento e da criação. No meu livro *Contra o Realismo Mal-Entendido*,* procurei tornar evidente como alguns problemas dessa transformação conflituosa se manifestam na literatura da atualidade. Lamento não o poder fazer também em outros domínios – mas creio que tal desistência seja compensada pelas considerações adequadamente feitas em relação ao futuro no epílogo do meu livro.

Budapeste, dezembro de 1960.

Georg Lukács

* Na edição brasileira publicada em 1969, o livro aparece sob o *título Realismo Crítico Hoje* (tradução para o português de Ermínio Rodrigues a partir da edição francesa, *La Signification Présente du Realisme Critique*, coordenada pela Editora de Brasília). (N.E.).

A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO

INTRODUÇÃO

Sobre o irracionalismo como fenômeno internacional do período imperialista

Este livro não pretende ser, de modo algum, uma História da Filosofia reacionária e nem um simples manual sobre seu desenvolvimento. O autor sabe muito bem que o irracionalismo, cujo crescimento, expansão e transformação em corrente dominante da filosofia burguesa – tema da presente obra –, é apenas uma das tendências importantes da filosofia reacionária burguesa. Embora não exista filosofia reacionária sem uma certa dose de irracionalismo, o raio de ação da filosofia burguesa reacionária é bem mais amplo do que o da filosofia irracionalista em seu sentido próprio e estrito.

Mas essa delimitação não é ainda suficiente para circunscrever com precisão a nossa tarefa. Assim, reduzindo ainda mais esse âmbito temático, não trataremos aqui da história detalhada, abrangente e completa do irracionalismo, buscaremos apenas apresentar a linha central de seu desenvolvimento e analisar suas etapas e representantes mais importantes e típicos. Procuraremos esclarecer essa linha central como o tipo mais característico e efetivo de resposta reacionária desenvolvida em relação aos grandes problemas históricos dos últimos cento e cinquenta anos.

A História da Filosofia, assim como a da arte e a da literatura, nunca é – como acreditam seus historiadores burgueses – simplesmente a história das ideias filosóficas ou das personalidades que as sustentam. Tanto os problemas quanto as vias de resolução são colocados à filosofia pelo desenvolvimento das forças produtivas, pelo desenvolvimento social, pelo desdobramento das lutas de classe. Os traços fundamentais e decisivos de qualquer filosofia não podem jamais ser revelados exceto por meio do reconhecimento dessas forças motrizes primárias. Quando se pretende estabelecer e compreender as conexões dos problemas filosóficos a partir do assim chamado desenvolvimento imanente da filosofia, chega-se necessariamente à distorção idealista das suas principais conexões, mesmo quando existe por parte dos historiadores o conhecimento necessário ou quando há neles, subjetivamente,

a maior boa vontade e empenho para com a objetividade. Evidentemente, cabe dizer que – em relação a esse ponto de vista – a concepção das chamadas ciências do espírito não representa nenhum progresso; pelo contrário, representa um passo atrás: o ponto de partida ideológico deformante permanece somente mais difuso e distorcido idealisticamente. Para se convencer disso, basta comparar Dilthey e sua escola com a historiografia filosófica dos hegelianos, digamos de um Erdmann.

Disso não se deduz de modo algum, como acreditam os vulgarizadores, que se possam negligenciar os problemas puramente filosóficos. Ao contrário, somente a partir de tal conexão pode emergir claramente a diferença entre as questões de fato importantes, de significado permanente, e aquelas divergências professorais sutis e inessenciais. É precisamente o caminho que, partindo da vida social, conduz novamente a ela, aquele que confere ao pensamento filosófico a envergadura que lhe é própria e determina sua profundidade, mesmo no sentido estritamente filosófico. Ademais, trata-se de questão inteiramente secundária saber até que ponto cada pensador está consciente dessa sua posição, dessa sua função histórico-social. Tampouco em filosofia deve-se julgar a intenção, julgam-se fatos – a expressão objetivada do pensamento e sua eficácia historicamente necessária. Todo pensador é, nesse sentido, responsável diante da história pelo conteúdo objetivo de sua filosofia.

O tema que se nos apresenta é, pois, este: o caminho seguido pela Alemanha, no terreno da filosofia, até chegar a Hitler. Ou seja, procuraremos demonstrar como esse percurso real se reflete na filosofia e como formulações filosóficas – enquanto reflexo ideal do desenvolvimento real que conduziu a Alemanha até Hitler – puderam impulsionar esse processo. O fato de restringirmo-nos à expressão dessa parte mais abstrata do desenvolvimento não significa, de modo algum, que superestimamos a importância da filosofia na totalidade dinâmica do desenvolvimento real. Mas também acreditamos, convém acrescentar, que subestimar os elementos ideológicos seria no mínimo igualmente perigoso, tampouco corresponderia à realidade.

Esses pontos de vista determinam nosso modo de abordar o tema. De importância primordial, sobretudo quanto à seleção da matéria, são a gênese e a função social. Nosso objetivo será o de desmascarar todos aqueles trabalhos teóricos que prepararam o terreno para a "visão de mundo nacional-socialista", mesmo que eles estejam – aparentemente – muito distantes do hitlerismo ou que – subjetivamente – estejam distantes de tais intenções. Uma das teses básicas deste livro é a seguinte: não existe visão de mundo "inocente". Em nenhum sentido tal visão de mundo existe, mas especialmente em relação ao nosso problema e precisamente no sentido filosófico: a tomada de posição a favor ou contra a razão é decisiva

quanto à essência de uma filosofia enquanto filosofia, no seu papel junto ao desenvolvimento social. Até mesmo porque a própria razão não é algo que paira acima do desenvolvimento social de modo apartidário e neutro; pelo contrário, ela reflete sempre a racionalidade (ou irracionalidade) concreta de uma dada situação social, de uma dada direção do desenvolvimento histórico e, ao lhe dar clareza conceitual, promove ou retarda esse desenvolvimento. Essa determinação social dos conteúdos e das formas da razão não implica um relativismo histórico. Em todas as condições sócio-históricas desses conteúdos e dessas formas, o caráter progressista de cada situação ou tendência de desenvolvimento é algo objetivo e com consequências que ocorrem, independentemente da consciência humana. Se aquilo que se move para adiante é considerado razão ou desrazão, se isto ou aquilo é afirmado ou rejeitado, constitui justamente um fator essencial e decisivo na tomada de partido, na luta de classes na filosofia.

Revelar essa gênese e função é de grande importância; mas, mesmo assim, isso ainda não é o suficiente. A objetividade do progresso naturalmente basta para estigmatizar corretamente como reacionário um determinado fenômeno ou uma determinada tendência. Mas uma verdadeira crítica marxista-leninista da filosofia reacionária não pode parar por aqui. Antes, ela precisa apresentar concretamente – no próprio material filosófico – a falsidade filosófica, a distorção das questões filosóficas fundamentais, o aniquilamento de suas conquistas etc. como consequências necessárias, objetivamente filosóficas, de tais posicionamentos. Nesse sentido, a crítica imanente é um elemento legítimo e até indispensável para a exposição e o desmascaramento das tendências reacionárias na filosofia. Assim também o fizeram os próprios clássicos do marxismo, tal como Engels no *Anti-Dühring* ou como Lênin no *Empirocriticismo*. A recusa da crítica imanente como elemento de uma exposição global, que seja capaz de abarcar simultaneamente gênese e função social, característica de classes, desmascaramento social etc. deve conduzir necessariamente a um sectarismo na filosofia, pois leva a uma concepção de que tudo o que pode parecer claro e óbvio a um marxista-leninista consciente também deve parecer claro a seus leitores, sem necessidade de provas. O que Lênin disse sobre o comportamento político dos comunistas – "Mas trata-se exatamente de que não devemos encarar como superado *para a classe*, como superado *para as massas* aquilo que está superado *para nós*" – vale integralmente também para a exposição marxista da filosofia. A oposição entre as diversas ideologias burguesas e as conquistas do materialismo dialético e histórico é naturalmente o fundamento

da nossa análise e da nossa crítica. Mas é também incontornável a comprovação objetiva, filosófica, da incoerência e contradição interna etc. de cada uma das filosofias, se se quer – de modo real e concreto – tornar evidente seu caráter reacionário.

Essa verdade geral vale especialmente para a história do irracionalismo moderno. Este, porém, como pretende demonstrar o nosso livro, surgiu e operou em permanente luta contra o materialismo e contra o método dialético. Aqui também esse debate filosófico é um reflexo das lutas de classes, pois certamente não se trata de uma coincidência o fato de que a última e a mais desenvolvida forma da dialética idealista tenha se desdobrado juntamente com a Revolução Francesa e, especialmente, com suas consequências sociais. O caráter histórico dessa dialética, cujos precursores foram Vico e Herder, só ganhou sua expressão metodologicamente consciente e logicamente desenvolvida depois da Revolução Francesa, sobretudo na dialética hegeliana. Trata-se, aqui, da necessidade de uma defesa histórica e de uma melhor formulação do conceito de progresso, que ultrapasse em muito a concepção do Iluminismo. (Os motivos que produziram essa dialética idealista naturalmente estão longe de terem sido esgotados: refiro-me apenas às novas tendências das ciências naturais reveladas por Engels em *Feuerbach*.) O primeiro período importante do irracionalismo moderno surge, de maneira correspondente, em oposição ao conceito histórico-dialético idealista de progresso; trata-se do caminho de Schelling a Kierkegaard e que é, ao mesmo tempo, o caminho que vai da reação feudal provocada pela Revolução Francesa à hostilidade burguesa contra o progresso.

A situação muda radicalmente com as Jornadas de Junho do proletariado parisiense e, sobretudo, com a Comuna de Paris: a partir de agora a concepção de mundo do proletariado, o materialismo histórico e dialético, passa à condição de adversário, cuja natureza essencial determina o desenvolvimento do irracionalismo. O novo período terá Nietzsche como o primeiro e mais importante representante. Ambas as etapas do irracionalismo dirigem seus ataques contra o mais alto conceito filosófico de progresso de seu tempo. Existe, porém, inclusive do ponto de vista puramente filosófico, uma diferença qualitativa se o adversário é a dialética idealista burguesa ou se é o materialismo dialético, a concepção de mundo do proletariado, o socialismo. Na primeira etapa ainda é possível uma crítica relativamente justificada, que mostra os reais defeitos e limites da dialética idealista. Na segunda, entretanto, vemos que os filósofos burgueses já

estavam privados da capacidade e da vontade de conhecer o adversário, de empreender esforços para refutá-lo seriamente. É o que ocorre já com Nietzsche, e, quanto mais decididamente aparece o novo adversário – especialmente desde o Grande Outubro de 1917 –, tanto mais baixo se torna o nível da vontade e da capacidade para combater com as armas leais do pensamento o adversário real e corretamente identificado, tanto mais decisivamente intervêm a distorção, a calúnia e a demagogia no lugar da polêmica científica honesta. Aqui também se torna evidente o reflexo do acirramento da luta de classes. A afirmação de Marx depois da revolução de 1848 de que “Les capacités de la bourgeoisie s'en vont” confirma-se, de etapa em etapa, de maneira cada vez mais nítida. E não só na acima citada polêmica central, mas em toda a estrutura, em toda a elaboração de cada uma das filosofias irracionalistas. O veneno apologético emana da questão central e penetra na periferia: arbitrariedade, contraditoriedade, insustentabilidade dos fundamentos, argumentações sofísticas etc. caracterizam de modo cada vez mais nítido os filósofos irracionalistas posteriores. O rebaixamento de nível da filosofia é, portanto, um traço essencial do desenvolvimento do irracionalismo. Essa tendência se manifesta de modo mais plástico e evidente na “concepção de mundo nacional-socialista”.

Apesar disso tudo, no entanto, deve-se destacar a unidade do desenvolvimento do irracionalismo, pois a mera constatação do rebaixamento do nível filosófico é insuficiente para caracterizar a história do irracionalismo. Tais constatações foram feitas repetidamente na – pretensa – luta burguesa contra Hitler. No entanto, sua finalidade muitas vezes era contrarrevolucionária, chegando até mesmo a se converter em apologia do fascismo: abandonar Hitler e Rosenberg para salvar ideologicamente a “essência” da forma mais reacionária do capitalismo monopolista alemão e, com isso, o futuro de um novo imperialismo alemão agressivo. O recuo diante do “baixo nível” de Hitler para os “altos” pensadores como Spengler, Heidegger ou Nietzsche é, logo, tanto do ponto de vista filosófico como do político, um recuo estratégico, uma forma de se distanciar da perseguição do inimigo, para reagrupar as fileiras da reação, de modo que – em condições mais favoráveis – a mais alta reação possa empreender uma nova ofensiva, “aprimorada” metodologicamente.

Em relação a essas tendências, cujas origens são bastante remotas, é preciso enfatizar duas coisas. Primeiro, que o rebaixamento do nível filosófico representa uma manifestação socialmente necessária. O decisivo não é a inferioridade

da personalidade filosófica de um Rosenberg, comparada com a de um Nietzsche. Pelo contrário: exatamente por sua inferioridade moral e intelectual é que Rosenberg se tornou o ideólogo adequado do nacional-socialismo. E se aquele referido recuo estratégico para Nietzsche e Spengler se desenvolver numa nova ofensiva filosófica, o seu protagonista precisa – por uma necessidade histórica – representar filosoficamente um nível ainda mais baixo que Rosenberg, sejam quais forem suas capacidades e conhecimentos pessoais etc., pois o nível filosófico de um ideólogo depende, em última instância, da profundidade com que será capaz de penetrar nas questões do seu tempo, da capacidade que terá de elevá-las às mais altas esferas da abstração filosófica, e se a distância do ponto de vista da classe à qual ele pertence lhe permite ir até o fundo dessas questões e extrair delas todas as consequências. (Não nos esqueçamos de que o "*cogito*" de Descartes ou o "*deus sive natura*" de Spinoza foram, no tempo deles, questionamentos e respostas partidárias altamente atuais e corajosas.) A arbitrariedade e a superficialidade "genial" de um Nietzsche foram tão socialmente condicionadas, quer em sua inferioridade em relação à filosofia clássica, quer em sua superioridade, se comparadas com as construções levianas e vazias de um Spengler ou até mesmo com a demagogia oca de um Rosenberg. Quando se transfere o julgamento do irracionalismo moderno para o plano abstratamente isolado da diferença de nível espiritual, pretende-se, com isso, recuar diante da essência e dos resultados político-sociais de suas consequências últimas. Independentemente do caráter político de cada uma dessas tentativas, é preciso também ressaltar energicamente, como algo inseparável, a sua inutilidade, justamente no sentido filosófico. (Iremos tratar, no epílogo, do modo como isso se expressa concretamente no período do pós-guerra.)

Tal constatação está vinculada muito estreitamente à nossa segunda observação. Procuraremos comprovar exaustivamente neste livro que o desenvolvimento do irracionalismo não apresenta, em quaisquer de suas etapas, um caráter essencial "imanente", como se, de uma certa maneira de colocar ou resolver os problemas, derivasse outra, impelida pela dialética interna do pensamento filosófico em movimento. Queremos demonstrar, pelo contrário, que as diferentes etapas do irracionalismo surgiram como respostas reacionárias a problemas da luta de classes. O conteúdo, a forma, o método, o tom etc. de sua reação contra o progresso na sociedade não são determinados por tal dialética interna própria ao pensamento, mas, sobretudo, pelo adversário, pelas condições de luta, que são impostas à

bourgeoisie reacionária. Isso precisa ser fixado como princípio básico do desenvolvimento do irracionalismo.

Mas isso não significa que o irracionalismo – dentro do quadro social assim definido – não apresente uma unidade ideal. Pelo contrário. Precisamente por esse seu caráter resulta que os problemas metodológicos e de conteúdo, trazidos por ele, tenham uma forte coesão e apresentem uma surpreendente (e estreita) unidade. A depreciação do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a gnosiologia aristocrática, a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista. A reação filosófica dos representantes dos resquícios feudais e da *bourgeoisie* à ideia do progresso social pode, em certas circunstâncias e da parte de alguns representantes especialmente dotados dessa direção, receber uma forma genial e brilhante; mas o conteúdo filosófico presente em todo o desenvolvimento é extremamente monótono e precário. E como, segundo apontamos acima, a margem de manobra intelectual para a polêmica, a possibilidade de acolher no sistema de pensamento pelo menos alguns reflexos – mesmo que de forma deformada – da realidade, restringe-se continuamente diante da necessidade social, é inevitável o rebaixamento do nível filosófico, enquanto se mantêm invariáveis determinados motivos decisivos do pensamento. Deter-se nessas determinações contínuas do pensamento corresponde ao reflexo dos fundamentos sociais reacionários que formam a unidade do irracionalismo, por maiores que sejam as transformações qualitativas que podem e devem ser verificadas também no desenvolvimento que vai de Schelling até Hitler. O fato de as filosofias irracionalistas terem desembocado no Hitlerismo só pode ser considerado algo necessário na medida em que as lutas de classe concretas produziram tal resultado – naturalmente, não sem a ajuda desse desenvolvimento ideológico. Do ponto de vista dos desdobramentos do irracionalismo, os resultados provocados pelas lutas de classes são, por isso, fatos imutáveis, que recebem um reflexo filosófico correspondente e em relação aos quais o irracionalismo reage de um modo ou de outro; mas eles são – vistos do nosso ângulo – fatos imutáveis. O que não quer dizer, muito menos, que eles – vistos de um plano histórico objetivo – teriam resultado de uma necessidade fatal.

Se quisermos entender corretamente o desenvolvimento da filosofia irracionalista alemã, então será necessário considerar sempre em sua interdependência os seguintes fatores: a dependência do desenvolvimento do irracionalismo

em relação às lutas de classes decisivas na Alemanha e em todo o mundo, o que naturalmente pressupõe a recusa de um desenvolvimento "imanente"; o caráter unitário de conteúdos e métodos e o contínuo estreitamento do campo para um desdobramento filosófico verdadeiro, o que leva ao recrudescimento das tendências apologéticas e demagógicas; e, por fim, como consequência: o rebaixamento necessário, permanente e rápido do nível filosófico. Só assim se torna possível compreender como se deu, com Hitler, a popularização demagógica de todos os motivos intelectuais da reação filosófica mais decidida, o "coroamento" ideológico e político do desenvolvimento do irracionalismo.

A meta proposta de apresentar claramente esses motivos e essas tendências do desenvolvimento do irracionalismo na Alemanha determina o modo de exposição do nosso trabalho. Trata-se aqui, portanto, apenas de iluminar – por via de uma análise profunda – os pontos nodais mais importantes, sem entrar numa análise histórica detalhada do irracionalismo ou até mesmo da filosofia reacionária, que apresentaria a exigência de tratar de todas as figuras e tendências, ou mesmo a de enumerá-las. Logo, abrimos mão aqui conscientemente de construir uma história completa. Quando formos tratar, por exemplo, do irracionalismo romântico do início do século XIX, serão apontadas as suas determinações mais importantes na filosofia do principal expoente dessa tendência, Schelling; outros como Friedrich Schlegel, Baader, Görres etc. serão mencionados poucas vezes ou nenhuma; falta também uma abordagem de Schleiermacher, cujas tendências específicas ganharam significado amplamente reacionário com Kierkegaard; falta o irracionalismo do segundo período de Fichte, que irá adquirir certa influência – ainda que puramente episódica no interior do desenvolvimento global –, tão somente na escola de Rickert, em particular em Lask; faltam aqui Weisse e o jovem Fichte etc., etc. E, dessa forma, Husserl fica – na fase imperialista – em segundo plano, uma vez que as suas tendências irracionalistas, que eram próprias do seu método filosófico desde o início, só se tornaram explícitas, de fato, primeiro por meio de Scheler e, sobretudo, de Heidegger; assim, ao lado de Spengler, ficam em segundo plano Leopold Ziegler e Keyserling; ao lado de Klages, fica Theodor Lessing; assim também Jaspers ao lado de Heidegger etc.

Como concebemos o irracionalismo como tendência central decisiva da filosofia reacionária dos séculos XIX e XX, soma-se a isso ainda o fato de que importantes e influentes pensadores decididamente reacionários, nos quais o irracionalismo não ocupa o cerne da sua concepção de mundo, também não serão abordados aqui. É o caso do eclético Eduard von Hartmann,

do lado do irracionalista resoluto Nietzsche; também, ainda em relação a Nietzsche, Lagarde; assim, no período preparatório imediatamente anterior ao fascismo alemão, Moeller van den Bruck etc., etc. Nós esperamos que, com essa delimitação temática, as linhas gerais do desenvolvimento sejam expressas mais claramente. Esperamos que os historiadores da filosofia alemã possam, no futuro, aperfeiçoar e complementar a linha geral da filosofia reacionária na Alemanha aqui apresentada.

O objetivo a que nos propomos e o tema selecionado fazem com que aquela corrente que vai de Schelling a Hitler não possa ser exposta aqui e com a mesma unidade que teve na realidade social. Os capítulos II-IV buscam elucidar em um sentido mais estrito o desenvolvimento no terreno da filosofia irracionalista. O programa anunciado acima, e do qual trataremos aqui, é a linha de desenvolvimento que vai de Schelling a Hitler; mas, com isso, a tarefa ainda não poderá ser dada por resolvida. Primeiro, seremos obrigados a mostrar por um exemplo importante como o irracionalismo – como tendência reacionária principal da época – é capaz de subordinar o conjunto da filosofia burguesa. Isso será exposto exaustivamente no quinto capítulo, a propósito do neo-hegelianismo imperialista; os importantes precursores são mencionados apenas de passagem. Segundo: o sexto capítulo descreve, no campo da sociologia alemã, o mesmo desenvolvimento que foi analisado para a filosofia. Acreditamos que o tratamento à parte de um elemento tão importante como esse – em vez de fazê-lo de modo diluído e disperso nos capítulos anteriores com relação à filosofia – só ajudará a dar clareza e visão de conjunto às relações mais gerais do problema na obra. Em terceiro lugar, finalmente, serão expostos, também em separado – no sétimo capítulo – os precursores históricos da teoria das raças. O fato de um filósofo eclético tão medíocre como H. St. Chamberlain ter alcançado um significado central no fascismo alemão só pode ser esclarecido do seguinte modo: é ele quem "sintetiza" o irracionalismo filosófico do período imperialista e a filosofia da vida com a teoria das raças e com os resultados do Darwinismo social. Isso faz dele o precursor imediato de Hitler e Rosenberg, o "clássico" filosófico do nacional-socialismo. É claro que é exatamente nesse contexto que o tratamento em conjunto do período hitlerista pode ser corretamente empreendido, sabendo-se evidentemente que, para isso, precisam ser sempre considerados os resultados dos capítulos IV e VI. É indiscutível que esse modo de exposição tem algumas desvantagens; Simmel, p. ex., é um sociólogo influente, mas é analisado essencialmente junto à filosofia da vida

imperialista; entre Rickert e Max Weber, entre Dilthey e Freyer, entre Heidegger e C. Schmitt etc. existem conexões íntimas, mas mesmo assim eles precisam ser tratados em espaços distintos uns dos outros. Esses são prejuízos inevitáveis da exposição, que devemos apontar desde já. Entretanto, esperamos que a clareza do traçado geral compense os elementos negativos.

Não se pode afirmar que nossa obra se apoie em trabalhos históricos precedentes. Uma história marxista da filosofia ainda não existe, e os estudos burgueses são – do ponto de vista do nosso questionamento – totalmente imprestáveis. Naturalmente isso não se dá por acaso. Os historiadores burgueses da filosofia alemã ignoram ou degradam o papel de Marx e do marxismo. Por isso, eles não podem se posicionar corretamente – nem de modo aproximativo, mesmo em relação aos fatos – diante da grande crise da filosofia alemã nos anos 1930 e 1940, e também em relação a sua fase de decadência posterior. Segundo os hegelianos, a filosofia alemã encerra-se com Hegel; segundo os neokantianos, ela alcançou em Kant seu ponto máximo, e a confusão criada por seus seguidores só pôde ser eliminada com o retorno a ele. Eduard von Hartmann tentou uma síntese entre Hegel e o irracionalismo (o do Schelling tardio e o de Schopenhauer) etc. De qualquer forma, para os historiadores burgueses a crise decisiva da filosofia alemã, a dissolução do hegelianismo, situam-se fora da História da Filosofia. Os historiadores da filosofia do período imperialista forjam – essencialmente com base na afirmação do irracionalismo –, por um lado, uma harmonia entre Hegel e o romantismo e, por outro, entre Kant e Hegel, de modo que todas as importantes lutas de tendências são intelectualmente eliminadas do mundo, restando uma única linha de desenvolvimento, sem problemas e sem contradições, e cujo ponto de chegada é o – afirmado – irracionalismo do período imperialista. O único historiador marxista, Franz Mehring, cuja obra tem méritos significativos em outros domínios, conhece, por um lado, pouco a filosofia alemã, com exceção de Kant e, por outro, não reconhece de modo satisfatório os traços específicos do período imperialista para poder nos orientar em nossas questões.

O único livro mais recente em que se constata um esforço para abordar a problemática do desenvolvimento filosófico alemão é a obra erudita de K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*. Pela primeira vez na historiografia da filosofia burguesa alemã

procura-se incorporar, organicamente, ao desenvolvimento histórico, a dissolução do hegelianismo e a filosofia do jovem Marx. Mas já pelo fato de que Löwith concebe Nietzsche como ponto culminante desse desenvolvimento, sem procurar desmascarar suas tendências, fica claro que ele não enxerga os reais problemas do período investigado e, quando se defronta com eles, decididamente os põe de cabeça para baixo. Percebendo a direção central apenas num caminho que parte de Hegel, os críticos de Hegel, tanto de direita quanto de esquerda, em especial Kierkegaard e Marx, são colocados no mesmo plano, a oposição deles em todas as questões aparece como mera diferença temática ao lado de uma unidade de princípio na orientação essencial. Compreende-se que, com tal posicionamento, Löwith enxerga entre os hegelianos da época de sua dissolução (Rüge, Bauer) e entre Feuerbach e Marx apenas *nuances* dentro de uma tendência comum, passando ao largo das contradições qualitativas. Uma vez que na historiografia burguesa mais recente da filosofia o seu livro ocupa uma posição quase única, no que se refere ao conhecimento do assunto, introduzimos aqui uma longa passagem para que o leitor possa julgar por ele mesmo como esse método da equiparação de Marx e Kierkegaard pode levar a deduções semelhantes àquelas a que chegaram alguns pré-fascistas "de esquerda" (p. ex., H. Fischer: *Marx e Nietzsche como Descobridores e Críticos da Decadência*). Afirma Löwith: "[...] um pouco antes da revolução de 1848, Marx e Kierkegaard expressaram a vontade de que se chegasse a uma nova decisão mediante palavras que têm sua força até os dias de hoje: Marx no *Manifesto Comunista* (1847) e Kierkegaard em sua *Declaração Literária* (1846). Um dos manifestos termina com 'proletários de todos os países, uni-vos!' e o outro, com a mensagem de que cada qual procure garantir sua própria salvação, pois, de outro modo, a profecia sobre a permanência do mundo só poderá ser vista como piada. Essa oposição, no entanto, representa – entendida historicamente – apenas dois aspectos isolados da destruição comum de um mundo burguês cristão. Para a revolução do mundo burguês capitalista, Marx se apoiou na massa do proletariado, enquanto Kierkegaard aposta toda a sua esperança no indivíduo em sua luta contra o mundo burguês-cristão. A isso corresponde que, para Marx, a sociedade burguesa é uma sociedade de 'indivíduos isolados', na qual o homem foi estranhado do seu 'ser genérico'; enquanto, para Kierkegaard, a cristandade se reduz a um cristianismo massificado em que ninguém é sucessor de Cristo. Mas como Hegel havia mediado na essência essas contradições existentes – a sociedade burguesa com o Estado e o Estado com o cristianismo – a decisão de

Marx, como a de Kierkegaard, tende a destacar a diferença e a contradição que se encerram exatamente naquelas mediações. Marx se dirige à alienação de si que o capitalismo representa para o homem; Kierkegaard, à alienação de si que a cristandade representa para o cristão.

Também aqui temos uma noite em que todos os gatos são pardos. A historiografia marxista, para dar cabo do assunto, não pode se servir de tais trabalhos preliminares.

Enfim, devemos aqui levantar mais uma questão: o motivo pelo qual a nossa exposição – com poucas exceções, como Kierkegaard e Gobineau – se limita ao irracionalismo *alemão*. Buscaremos esquematizar no primeiro capítulo as condições particulares que tornaram a Alemanha um terreno singularmente adequado ao irracionalismo. Mas isso não muda nada o fato de que o irracionalismo se configure como um fenômeno internacional, e isso tanto na sua luta contra o conceito burguês de progresso, quanto também na luta contra o socialismo. E não cabem dúvidas de que, em ambos os períodos, tenham surgido importantes representantes da reação social e política nos mais diversos países, como – já durante a Revolução Francesa – Burke na Inglaterra, e, mais tarde, Bonald, De Maistre e outros na França. Aliás, eles combatem a ideologia da Revolução Francesa sem elaborar, como ocorreu na Alemanha, um método filosófico novo e específico voltado para esses fins. Não é que não tenham ocorrido tais tentativas; pense-se, digamos, em Maine de Biran. Mas é indubitável que ele esteve muito distante de provocar efeitos internacionais duradouros como um Schelling ou um Schopenhauer; também esteve longe de desenvolver, como estes, de modo tão decisivo – no terreno dos princípios –, os fundamentos do novo irracionalismo. Isso ainda tem a ver com o fato de que Maine de Biran, ao contrário do reacionarismo decidido dos românticos alemães, era um ideólogo do *juste milieu*. O florescimento imperialista do irracionalismo mostra de modo particularmente evidente o papel de liderança da Alemanha nesse terreno. Naturalmente, referimo-nos aqui em primeiro lugar a Nietzsche, que se tornou exemplo metodológico e de conteúdo para a reação filosófica irracionalista desde os EUA até a Rússia czarista, e que adquiriu uma influência com a qual não se pode comparar, nem de longe, nenhum outro ideólogo da reação. Também mais tarde, até Toynbee, Spengler irão permanecer um modelo internacional para as concepções histórico-filosóficas irracionalistas. Heidegger é o modelo para o existencialismo francês,

e já faz tempo influencia decisivamente Ortega y Gasset; ainda exerce, de modo profundo e perigoso, uma influência sobre o pensamento burguês na América etc.

As causas decisivas dessa diferença naturalmente só poderiam ser analisadas sobre a base da história concreta de cada país. Apenas esse tipo de abordagem histórica poderia esclarecer as tendências específicas que na Alemanha ganharam sua forma "clássica", levadas consequentemente até o fim, enquanto nos outros países ficaram no meio do caminho. Naturalmente existe o caso de Mussolini, com suas fontes filosóficas tomadas de James, Pareto, Sorel e Bergson; mas mesmo aqui a repercussão internacional não é assim tão forte, em profundidade e extensão, como ocorre no período preparatório da Alemanha fascista, principalmente sob Hitler. Assim, podemos observar em geral o aparecimento de todos os motivos do irracionalismo, e nesse sentido ele é de fato um fenômeno internacional, principalmente no período imperialista. Mas, apenas em casos muito raros, episódicos e isolados, extraem-se disso todas as consequências, convertendo-se o irracionalismo numa tendência tão geral e dominante como na Alemanha; e, nesse sentido, a hegemonia do desenvolvimento alemão se confirma. (No epílogo, trataremos da situação atual).

Essa tendência já se pode constatar antes mesmo da Primeira Guerra Mundial. Assim como na Alemanha, o irracionalismo alcança formas altamente desenvolvidas em quase todos os países que ocupam as principais posições no período imperialista. É o que ocorre com o pragmatismo dos países anglo-saxões, com Boutroux, Bergson etc., na França, com Croce na Itália. Essas formas, por suas afinidades profundas quanto aos fundamentos últimos do pensamento, mostram uma diversidade extremamente variada, que é determinada primariamente pelo caráter, pela intensidade e pela severidade da luta de classes em cada país e, paralelamente, pela herança filosófica recebida e pela posição do pensamento com o qual se rivaliza diretamente. Em nossa análise detalhada de cada uma das etapas do desenvolvimento alemão, nós nos esforçamos por derivá-las, como já referimos antes, das condições históricas concretas. Nenhuma análise científica é possível sem descobrir os fundamentos reais da situação histórico-social. Isso naturalmente também vale para as considerações que se seguem. Por isso elas não pretendem ser, em nenhum momento, nem mesmo um esboço de um tratado científico de certas filosofias ou correntes filosóficas. Elas apontam apenas para determinados traços mais gerais, advindos da igualdade – geral – da economia imperialista; isso, claro,

levando-se em conta os diversos graus de desenvolvimento de cada país, o processo de desenvolvimento desigual do imperialismo, o qual, apesar dessa igualdade nos fundamentos, produz também diferenças concretas.

Aqui naturalmente só podemos ilustrar a nossa concepção com alguns exemplos rapidamente esboçados. Necessidades ideológicas semelhantes, determinadas como tais pela economia imperialista, produzem, em condições sociais concretas distintas, variantes bem diferentes e até mesmo, se observadas superficialmente, contraditórias entre si. Pensemos, por exemplo, em Croce e em W. James e no pragmatismo. Ambos combatem, no que se refere aos predecessores filosóficos imediatos, determinadas tradições hegelianas. O fato de que isso seja possível nos tempos do imperialismo reflete a diferença entre o desenvolvimento filosófico alemão e o desenvolvimento filosófico ocidental. A Revolução de 1848 encerra para a Alemanha a dissolução do hegelianismo; o irracionalista Schopenhauer torna-se o filósofo principal da Alemanha pós-revolucionária, na época em que se preparava a fundação do reinado de Bismarck. Nos países anglo-saxões e na Itália, a filosofia hegeliana, por sua vez, cumpre também nessa época um papel preponderante, quando sua influência se torna até mesmo redobrada. Isso se deve ao fato de que a ideia burguesa de progresso não havia entrado em crise aguda, como ocorreu na Alemanha; a crise, aqui, permanece latente e oculta, o conceito de progresso foi atenuado e diluído no sentido liberal, conforme os resultados de 1848. Filosoficamente, isso tem como consequência que a dialética hegeliana perde totalmente seu caráter de "álgebra da revolução" (Herzen), o que tende a aproximar cada vez mais Hegel de Kant e do kantismo. Por isso um hegelianismo desse tipo pode se tornar, especialmente nos países anglo-saxões, um fenômeno paralelo aos avanços de uma sociologia que apregoa também um evolucionismo liberal, tal como o de Herbert Spencer. Observemos aqui, apenas de passagem, que nos resquícios do hegelianismo alemão se opera um processo semelhante àquele de retorno a Kant, só que este, em função de seu retrocesso geral, não chega a exercer na Alemanha um papel tão importante como no Ocidente. Basta nos referirmos ao desenvolvimento de Rosenkranz e Vischer; nesse sentido, este último exerce um papel pioneiro para a filosofia do imperialismo, na medida em que sua guinada para Kant já revela em si uma interpretação irracionalista.

Croce de modo algum está sob influência direta de Vischer, mas sua relação com Hegel (e com Vico, por ele "descoberto" e difundido)

também se move sobre uma linha análoga, tendente ao irracionalismo. Ele se encontra assim muito próximo do hegelianismo alemão que surgiria mais tarde, no período imperialista, só que com a diferença significativa de que este concebe a pretensa renovação da filosofia de Hegel como uma ideologia aglutinadora destinada a unificar a reação (inclusive o nacional-socialismo), enquanto Croce se atém ao liberalismo – todavia bastante reacionário – do período imperialista e rejeita filosoficamente o fascismo. (O outro mentor italiano do hegelianismo, Gentile, transformou-se temporariamente em ideólogo do "período da consolidação" do fascismo.) Quando Croce separa em Hegel o "que é vivo" do "que é morto", o primeiro é um irracionalismo liberal moderado, e o último, a dialética e a objetividade. Ambas as tendências têm como conteúdo principal uma autodefesa contra o marxismo. Nisso é filosoficamente decisiva a subjetivação radical da história, a eliminação radical das leis históricas. "Uma lei histórica, um conceito histórico são uma verdadeira *contradictio in adjecto*", diz Croce. Em outro lugar, Croce afirma que a história é sempre a história do presente. Aqui é notável não só a sua afinidade estreita com a corrente alemã Windelband-Rickert, com a irracionalização inicial da história, mas também o modo como Croce dissolve um problema real e dialético – o fato de que o reconhecimento do presente (portanto, do grau mais alto de uma linha de desenvolvimento) oferece a chave para o reconhecimento das etapas menos desenvolvidas do passado – num subjetivismo irracionalista. A história converte-se em arte, isto é, naturalmente numa arte no sentido crociano, na qual a perfeição concebida de maneira puramente formalista se une com a intuição, enquanto órgão supostamente único da produtividade e da recepção adequada. A razão é banida de todos os campos da atividade social dos homens, com exceção do campo – subordinado ao sistema – da prática econômica, e do campo reservado à lógica e às ciências da natureza – esse último subordinado do mesmo modo ao sistema, mas concebido como independente da realidade própria e verdadeira. (Aqui aparece novamente o paralelismo com Windelband-Rickert.) Em uma palavra: Croce constrói um "sistema" irracionalista para o uso burguês e decadente do parasitismo do período imperialista. Esse irracionalismo foi considerado insuficiente por parte da reação extremada já antes da Primeira Guerra Mundial; lembremos a oposição de direita contra Croce, da parte de Papini etc. Mas é notável – diferentemente do que ocorreu na Alemanha –

que o irracionalismo liberal-reacionário de Croce tenha se conservado até hoje como uma das ideologias dominantes na Itália.

O pragmatismo, entre cujos representantes só abordaremos aqui o mais destacado, W. James, é, por sua natureza filosófica, de longe mais radical em seu irracionalismo, embora não vá muito além de Croce em suas conclusões. Só que o público, a quem James pode oferecer um sucedâneo irracionalista da filosofia, é completamente diferente. Certamente, se considerarmos o pano de fundo histórico-filosófico imediato, os predecessores diretos com os quais James se liga de maneira polêmica, então a situação parece apresentar certas semelhanças, pois nos dois casos trata-se dos assim chamados hegelianos, que na verdade são idealistas subjetivos, kantianos, francos ou encobertos. A relação com esses predecessores é completamente oposta nos dois casos. Enquanto Croce supostamente continua as tradições hegelianas (e de Vico) na Itália, enquanto as conduz na realidade para um irracionalismo, James encontra-se em luta aberta contra essas tradições nos países anglo-saxões.

Essa polêmica aberta demonstra uma grande afinidade com o desenvolvimento europeu. James procede como Mach e Avenarius, embora pareça dirigir seus ataques principais contra o velho idealismo, na realidade e de modo decidido ele combate o materialismo filosófico. E James mostra-se também muito próximo deles pelo fato de que semelhante combinação de luta real contra o materialismo filosófico e ataques simulados contra o idealismo pretendem se passar por uma atitude graças à qual essa "nova" filosofia finalmente se coloca acima da falsa contradição entre materialismo e idealismo, como se descobrisse com ela uma "terceira via" na filosofia. Essa afinidade se refere a praticamente todas as questões essenciais da filosofia; portanto ela deve constituir a base para a avaliação do pragmatismo. Mas, exatamente do nosso ponto de vista, as diferenças têm no mínimo a mesma importância. Principalmente porque o irracionalismo, que na doutrina de Mach está contido implícita e lentamente se manifesta de modo mais decisivo, já aparece em James de modo explícito e em todos os seus desdobramentos. Isso já se expressa no fato de que Mach e Avenarius aspiram, sobretudo, a uma fundamentação das ciências naturais exatas no campo da teoria do conhecimento, e defendem sua total neutralidade sobre as questões de visão de mundo; enquanto isso, James pretende justamente responder às questões relativas à visão de mundo com auxílio de sua nova filosofia. Assim ele se dirige

não só a um círculo relativamente estreito de estudiosos, mas procura satisfazer as demandas da visão de mundo do cotidiano, do homem mediano. Aparentemente, é só uma diferença terminológica quando os seguidores de Mach erigem a "economia do pensamento" como critério gnosiológico da verdade, ao passo que James simplesmente coloca como equivalentes (para o indivíduo singular) verdade e utilidade. Por um lado, James amplia assim a validade da doutrina da teoria do conhecimento de Mach para a vida em geral, conferindo a ela um claro tom de filosofia da vida. Por outro, ele confere a essa doutrina uma validade mais generalizada, que ultrapassa a técnica da "economia do pensamento".

Também aqui é nítida a atitude fundamental do irracionalismo, em contraposição à dialética. Uma tese fundamental do materialismo dialético é que a prática constitui o critério da verdade teórica. A exatidão ou inexatidão do reflexo teórico da realidade objetiva, que existe independentemente da nossa consciência, ou melhor, o grau de nossa aproximação dela, comprova-se na prática, pela prática. James, que vê com precisão os limites e a impotência do idealismo metafísico, que aponta repetidamente para esses limites (um idealismo que concebe, por exemplo, o mundo "como algo pronto e acabado vindo da eternidade", enquanto o pragmatismo procura apreendê-lo em seu devir), afasta tanto da teoria como da prática toda a relação com a verdade objetiva e transforma assim a dialética em um irracionalismo subjetivista. E James o admite abertamente, na medida em que intenta satisfazer com isso as necessidades da concepção de mundo do "*man in the street*" americano. Na vida cotidiana dos negócios é necessário que – sob pena de bancarrota – a realidade seja observada com precisão (sem a preocupação de que a sua verdade objetiva, a sua independência da consciência – do ponto de vista gnosiológico – seja negada). Em todos os outros domínios, porém, reina o arbítrio irracionalista sem quaisquer limites. James diz: "A vida prática dos negócios é, por sua vez, altamente racional aos olhos do político, do militar, do homem dominado pelo espírito dos negócios... Mas ela é irracional para o temperamento moral e artístico."

Destaca-se aqui com nitidez uma determinação muito importante do irracionalismo: uma de suas mais importantes tarefas sociais para a burguesia reacionária consiste em oferecer ao homem certo *confort* no terreno da concepção de mundo, a ilusão de uma liberdade completa, a ilusão da independência pessoal, da superioridade moral e intelectual

– quando seu comportamento o vincula em todos os seus atos reais à burguesia reacionária, colocando-o incondicionalmente a seu dispor. Em nossas detalhadas análises posteriores poderemos ver como tal *confort* serve de base também ao mais "sublime" ascetismo da filosofia irracionalista, como, por exemplo, em Schopenhauer ou em Kierkegaard. James exprime esse pensamento com o cinismo ingênuo do homem de negócios norte-americano, consciente de si, seguro de seu sucesso, atendendo assim às necessidades de uma concepção de mundo do tipo Babbitt. Também este – como mostra Sinclair Lewis de modo primoroso – quer ver assegurado seu direito a uma intuição eminentemente pessoal; também ele experimenta na prática que verdade e utilidade são conceitos equivalentes na condução da vida de um autêntico americano. A consciência e o cinismo de James naturalmente se encontram num nível de pensamento um pouco mais alto daquele de Babbitt, de Sinclair Lewis. James, p. ex., recusa o idealismo, mas não se esquece de render-lhe também certa reverência pragmática, na medida em que é útil à condução da vida cotidiana, uma vez que aumenta o conforto filosófico. James, referindo-se ao absoluto do idealismo, diz que: "Ele propicia férias morais. É o que faz também toda concepção religiosa". Esse conforto, porém, teria pouco efeito intelectual se não contivesse uma forte recusa do materialismo, uma pretensa refutação da concepção de mundo baseada em princípios científicos. James realiza também essa tarefa com um conforto cínico. Pragmático e consequente, ele não cita um só argumento objetivo contra o materialismo; ele se limita a afirmar que este, como princípio de interpretação do mundo, não é de modo algum "mais útil" do que a crença em Deus. "Se chamarmos a matéria de causa do mundo – explana ele –, então não estamos lhe subtraindo nenhuma de suas partes constitutivas, como não lhe acrescentamos riqueza alguma se chamarmos a Deus de causa do mundo... Deus, se ele existe, realizou o mesmo que podem realizar os átomos, e tem o mesmo mérito que têm os átomos e não mais que isso". Assim Babbitt pode tranquilamente crer em Deus, seja ele o Deus de qualquer religião ou seita; ele não infringirá as exigências que a ciência apresenta a um *gentleman up to date*.

Em James, a ideia de criação de mitos jamais aparece com aquele conteúdo claro com que aparece, por exemplo, em Nietzsche, que – em sua teoria do conhecimento e em sua ética – apresenta muitos traços de pragmatismo; mas ele fornece uma fundamentação gnosiológica e até mesmo um imperativo moral para que qualquer Babbitt, em todos os domínios da vida, possa criar ou aceitar, para seu uso pessoal, aqueles mitos que possam lhe parecer mais úteis

em cada momento; o pragmatismo dar-lhe-á, para esse fim, a necessária tranquilidade da consciência intelectual. Precisamente por sua falta de conteúdo e superficialidade é que o pragmatismo se torna essa espécie de bazar de concepções de mundo, o que foi necessário à América do Norte no período do pré-guerra, com sua perspectiva de prosperidade e segurança ilimitadas.

É compreensível que, na medida em que o pragmatismo entra em ação em outros países, sob condições de formas mais acirradas e desenvolvidas das lutas de classe, os seus elementos puramente implícitos tivessem que ganhar rapidamente formas explícitas. Isso se torna mais claro no caso de Bergson. Com isso, naturalmente, não queremos sustentar que houve um efeito direto do pragmatismo sobre Bergson; trata-se aqui, pelo contrário, também de tendências paralelas, sendo que a estima recíproca de Bergson e James sublinha esse paralelismo ainda no aspecto subjetivo. Os traços comuns aos dois são a recusa da realidade objetiva e de sua cognoscibilidade racional, a redução do conhecimento a uma utilidade puramente técnica, o apelo a uma apreensão intuitiva da verdadeira realidade decretada como irracional na essência. Dentro dessa tendência fundamental comum, porém, aparecem entre os dois pensamentos diferenças de acentos e proporções não desprezíveis, cujas causas devem ser buscadas na diversidade das sociedades em que atuaram e conforme as diferenças das tradições de pensamento a que se filiaram por aceitação ou por negação. Por um lado, Bergson desenvolve o agnosticismo moderno de modo muito mais ousado e decidido que James, e converte-o em uma proclamação aberta de mitos; por outro, a sua filosofia, ao menos durante sua repercussão internacional decisiva, dedica-se muito mais a criticar as concepções das ciências naturais, a destruir a sua legitimidade de enunciar verdades objetivas, a substituir ideologicamente as ciências da natureza por mitos biológicos do que ao tratamento dos problemas da vida social. É apenas tardiamente que aparece seu livro sobre ética e religião, e nem de longe alcança mais a repercussão geral de seus mitos biológicos anteriores. A intuição bergsoniana volta-se para o exterior como tendência que quer destruir a objetividade e a verdade do conhecimento das ciências da natureza; e volta-se para o interior como introspecção do indivíduo parasitário, pertencente ao período imperialista, isolado e separado da vida social. (Não é um simples acaso que a doutrina de Bergson se manifeste literariamente em Proust.)

Aqui é palpável o contraste não só com James, mas especialmente com os contemporâneos e admiradores de Bergson na Alemanha. A igualmente "visão genial" intuitiva de Dilthey, a intuição de Simmel e Gundolf, a "contemplação da essência" de Scheler etc. são orientadas socialmente desde o princípio, sem falar de Nietzsche e de Spengler; o abandono da objetividade e da racionalidade aparece aqui súbita e imediatamente como uma tomada de posição decisiva contra o progresso social. Em Bergson isso só ocorre de modo indireto, e por mais que a sua obra posterior, de caráter ético-religioso, tenha uma orientação marcadamente reacionária e mística, ela fica, nesta direção, muito atrás do irracionalismo alemão no tempo de seu aparecimento. Isso não significa naturalmente que a influência de Bergson não opere nessa direção também na França; diremos logo algo mais detalhado sobre Sorel. Mas mesmo em outros lugares, desde a virada de Péguy para a reação católica até os princípios do atual agente ideológico de De Gaulle, R. Aron, esse efeito é perceptível por toda parte.

O ataque principal de Bergson, porém, é voltado contra a objetividade e a cientificidade do conhecimento das ciências naturais. A contraposição abstrata e brusca entre racionalidade e intuição irracional atinge, no campo da teoria do conhecimento, o ponto culminante no período do imperialismo do pré-guerra. O que em Mach tinha um caráter ainda puramente gnosiológico, o que em James evoluiu para uma fundamentação geral de mitos subjetivos e individuais, aparece em Bergson como uma imagem do mundo coerente, mítico-irracional; ao quadro oferecido pelas ciências da natureza com sua exigência a um conhecimento objetivo da realidade, que Bergson rejeita bruscamente, assim como fazem Mach e James, e às quais ele, assim como estes, concede apenas uma utilidade técnica, a esse quadro ele contrapõe um painel metafísico, colorido e em movimento: ao contrário do mundo morto, imóvel, do mundo espacial petrificado, coloca-se o mundo do movimento, da vida, do tempo, da duração. O que em Mach era apenas um apelo agnóstico à imediatez subjetiva da percepção se transforma em Bergson numa concepção de mundo baseada numa radical intuição irracionalista.

Também aqui se reconhece facilmente o caráter fundamental do irracionalismo moderno. Ao fracasso do modo como o método mecânico-metafísico trata a dialética da realidade, à causa da crise geral das ciências naturais no período imperialista, Bergson não opõe um conhecimento do movimento real e dialético e de suas leis; isso só poderá ser realizado pelo materialismo

dialético. Pelo contrário, o que Bergson faz é inventar uma imagem de mundo que, por detrás da aparência sedutora de uma mobilidade viva, restaura a própria condição estática conservadora e reacionária. Para ilustrar essa situação, usaremos apenas um problema-chave: Bergson combate o caráter mecânico e morto das teorias evolucionistas do tipo de um Spencer, mas ao mesmo tempo ele recusa, na biologia, a hereditariedade de caracteres adquiridos. Assim, exatamente quando se havia tornado necessário e possível um desenvolvimento dialético da teoria de Darwin (Mitschurin e Lyssenko trabalharam nesse problema com base no materialismo dialético), Bergson toma posição contra a verdadeira teoria da evolução. Com isso a sua filosofia se insere, sobretudo, naquele movimento internacional iniciado por Mach e Avenarius voltado para a destruição da objetividade das ciências da natureza, e que no período imperialista encontrou também na França importantes representantes; basta lembrar de Poincaré e Duhem.

A importância ideológica dessas tendências é particularmente significativa na França, onde as tradições do Iluminismo (e com elas as do materialismo e do ateísmo) estão muito mais enraizadas do que na Alemanha. Como já foi mostrado, Bergson ultrapassa em muito essa tendência na produção de mitos mais decididamente irracionalistas; do ponto de vista ideológico, ele volta seus ataques contra a objetividade e a racionalidade, contra o domínio da razão (outra antiga tradição francesa), e luta por uma imagem de mundo irracionalista. Com isso ele oferece àqueles que fazem a crítica à vida capitalista pelo prisma da direita, da reação, que há décadas estão em atividade, um fundamento filosófico, a aparência de estarem em consonância com os mais novos resultados das ciências da natureza. Enquanto na França a maioria dos ideólogos reacionários anteriores quase sempre conduziam seus ataques em nome da realeza e do ultramontanismo, limitando assim a sua eficácia aos círculos que já eram de antemão decididamente reacionários, a filosofia de Bergson dirige-se também àquela intelectualidade que estava descontente com o desenvolvimento corrupto do capitalismo da Terceira República, que já começava a procurar um caminho pela esquerda, em direção ao socialismo. Como todo importante filósofo da vida pertencente ao campo irracionalista, Bergson "aprofunda" esse problema como se se tratasse de uma oposição ideológica geral entre o morto e o vivo, sendo que esses círculos facilmente compreenderam, sem uma expressa indicação de Bergson, que sob o conceito do morto subentendia-se a democracia capitalista,

que a sua oposição contra esta encontrava em Bergson um apoio filosófico. (Procuraremos ilustrar o efeito concreto disso com o exemplo de Sorel.)

Nesse sentido, Bergson exerce na França, nos tempos da crise do final do século XIX e do início do século XX (caso Dreyfus etc.), um efeito parecido com aquele de Nietzsche, na Alemanha, no tempo da supressão da lei contra os socialistas. A diferença está aqui também no fato de que a filosofia de vida irracionalista de Nietzsche constitui um chamamento aberto à atividade imperialista reacionária antidemocrática, antissocialista, enquanto em Bergson essas finalidades não se apresentam abertamente, mas são apenas anunciadas de modo genérico e ideológico, e são disfarçadas sob o véu da neutralidade. Essa aparente neutralidade política de Bergson não tem apenas o efeito de confundir e desencaminhar a intelectualidade às voltas com uma crise ideológica, mas confundir e desencaminhar justamente num sentido reacionário. (Esse efeito de Bergson pode ser estudado de modo mais nítido na evolução de Péguy.) O militante comunista da resistência G. Politzer, assassinado pelos fascistas de Hitler, caracteriza muito bem a natureza reacionária do abstracionismo bergsoniano: "fundir-se com a vida, vibrar com a vida toda significa permanecer frio e indiferente diante da vida: as verdadeiras emoções ficam submersas no meio da sensibilidade universal. Um *progrom* se desenvolve na duração (*durée*) nem mais nem menos que uma revolução: quando se procura apreender – em seu colorido individual – o elemento da duração, quando se admira a dinâmica da confusão desses elementos, esquece-se exatamente de que, num caso, trata-se de um *progrom*; no outro, de algo bem distinto, de uma revolução." Aqui se vê claramente o que une o mais notável representante do irracionalismo da Europa ocidental com a figura central dessa tendência na Alemanha moderna, isto é, com Nietzsche, e também como aquele, necessariamente – em decorrência do desenvolvimento desigual dos dois países –, perde para este em concretude e decisão no desenvolvimento da imagem de mundo reacionária e irracionalista.

Essa diferença também se mostra em relação às tradições filosóficas. Enquanto na Alemanha o último Schelling inicia o ataque contra o racionalismo cartesiano, ataque que depois, como veremos mais adiante, recebe na época de Hitler a sua forma mais aguda, a da rejeição de todas as filosofias progressistas burguesas, da canonização de todos os declaradamente reacionários,

Bergson e o bergsonismo movem-se, sem maiores polêmicas, em uma linha de interpretação dos filósofos do progresso. É verdade que Bergson critica os positivistas, e também Kant; é verdade que ele recupera místicos franceses como Madame Guyon; apesar disso tudo, não se pode verificar nele e em seus seguidores uma recusa decisiva das grandes tradições francesas. E isso nem mesmo no curso do desenvolvimento posterior. J. Wahl, que se encontra muito próximo do existencialismo, ainda tenta salvar a conexão interna entre Bergson e Descartes, estabelecendo um paralelo entre o *cogito* deste com outro, bergsoniano: "*Je dure donc je suis*." Temos aqui um exato paralelo com todos aqueles alemães que querem reinterpretar como irracionalistas os filósofos do passado, como faz Simmel com Kant e Dilthey com Hegel. Tampouco essa fase é superada pela escola existencialista francesa que afirma também sua "ortodoxia" cartesiana.

O fato de termos explicitado até que ponto Bergson chega no desenvolvimento do irracionalismo não significa, de modo algum, que não tenha havido na França uma reação ideológica militante. Pelo contrário. Todo o período imperialista está repleto dela (pense-se em Bourget, Barrès, Maurras etc.). De fato, o irracionalismo *filosófico* não assume aí um grau tão dominante como na Alemanha. Na sociologia, pelo contrário, o ataque reacionário aberto é ainda mais acentuado do que no território alemão. O desenvolvimento tardio do capitalismo alemão, o estabelecimento da unidade nacional sob a forma reacionário-aristocrática do período bismarckiano tem como consequência que a sociologia – como ciência típica do período apologético da burguesia – só conseguiu impor-se na Alemanha com dificuldade, após ter vencido fortes resistências apresentadas pela ideologia dos resquícios feudais. E mostraremos, no momento oportuno, que a sociologia alemã em sua crítica à democracia elabora muitas vezes os resultados da sociologia do Ocidente e os adapta às finalidades especificamente alemãs.

Naturalmente não podemos tratar aqui, nem mesmo de modo superficial, da sociologia ocidental. Ela desenvolve aquilo que os fundadores dessa nova ciência burguesa criaram: a separação minuciosa dos fenômenos sociais de sua base econômica, a transferência dos problemas econômicos para outra ciência, totalmente separada da sociologia, atingindo-se, desse modo, uma finalidade apologética. A deseconomização da sociologia significa simultaneamente a sua des-historização:

as determinações da sociedade capitalista – representadas de modo distorcido – podem, a partir desse momento, ser tratadas como categorias "eternas", relativas a toda forma de sociabilidade. Também não há necessidade de comentar que uma tal metodologia pretende provar – de modo direto ou indireto – a impossibilidade do socialismo e de qualquer revolução. Dentre a intricada abundância temática da sociologia ocidental, queremos destacar apenas dois aspectos que são de particular importância para o desenvolvimento filosófico. Surge uma ciência específica, a "Psicologia das Massas" e seu representante mais destacado, Le Bon, para resumir, contrapõe a Psicologia das Massas – considerada algo meramente instintivo e bárbaro – à racionalidade, à civilidade do pensamento do indivíduo. Quanto maior for a influência das massas sobre a vida pública, mais ameaçados ficarão os resultados do desenvolvimento cultural da humanidade. Se nesse caso se apela contra a democracia e contra o socialismo em nome da ciência, então outro eminente sociólogo do período imperialista, Pareto, responde entoando um canto de consolo, em nome da mesma sociologia. Se considerarmos, de novo de modo muito resumido, que a história de todas as transformações sociais é a da substituição de uma velha "elite" por uma nova, então novamente estarão a salvo, em termos sociológicos, os fundamentos "eternos" da sociedade capitalista. E, portanto, não se pode nem mesmo falar de um tipo fundamentalmente novo de sociedade, da sociedade socialista. O alemão R. Michels, mais tarde partidário de Mussolini, aplicou esses princípios também ao movimento operário e utilizou o surgimento da burocracia operária sob as condições do imperialismo, condições que ele naturalmente não refere, para demonstrar que o aburguesamento de todos os movimentos de trabalhadores é um fenômeno sociológico, ditado por leis próprias.

Uma posição particular na filosofia e na sociologia ocidental é ocupada por G. Sorel. Lênin chamava-o esporadicamente de "o notável confusionista". Com toda a razão. Nele de fato se confundem bruscamente as mais contraditórias premissas e conclusões. Em suas convicções intelectuais, Sorel é um puro pensador burguês, um típico intelectual pequeno-burguês. Tanto do ponto de vista econômico como do filosófico, ele aceita a revisão de Marx feita por Bernstein. Apoiando-se neste último, ele recusa a dialética interna do desenvolvimento econômico, em especial a do capitalismo, como dinâmica necessária que leva à revolução proletária. Portanto, assim como Bernstein, ele despreza a

dialética como método filosófico. Ele a substitui pelo pragmatismo de James e principalmente pela intuição bergsoniana. Ele adota – da sociologia burguesa do seu tempo – a ideia da irracionalidade dos movimentos de massa, assim como a concepção de *elites* de Pareto. Ele encara o progresso como uma ilusão tipicamente burguesa, apropriando-se quase sempre da argumentação dos ideólogos da reação.

A partir de todos esses pressupostos reacionários herdados do idealismo burguês, Sorel desenvolve – num autêntico salto mortal intelectual irracionalista – uma teoria da revolução proletária "pura", do mito da greve geral, do mito do uso proletário da violência. Essa é a imagem típica da rebeldia pequeno-burguesa: Sorel odeia e despreza a cultura da burguesia, mas em nenhum ponto concreto pode se desprender ideologicamente da influência dessa cultura que determina todo o seu pensamento. Se, portanto, o seu ódio e o seu desprezo lutam para expressar-se, o resultado só pode ser um salto irracionalista para o desconhecido completo, para o puro nada. O que Sorel chama de proletário não é outra coisa que uma negação abstrata de todo o elemento burguês, sem nenhum conteúdo concreto, pois, sempre que ele principia a pensar, ele pensa em conteúdos burgueses, em formas burguesas. A intuição bergsoniana, o irracionalismo da *durée réelle*, recebe aqui, portanto, o acento de uma utopia do completo desespero. E é exatamente na concepção do mito soreliano que se expressa com clareza essa ausência de conteúdo abstrato. Como sabemos, Sorel recusa de antemão toda forma de política, e fica completamente indiferente diante dos fins e meios reais e concretos de cada greve: a intuição irracionalista, o mito sem conteúdo produzido por ela, colocam-se totalmente alheios em relação à verdadeira realidade social, e não é mais que um pulo extático para o nada.

E é exatamente nisso que reside o motivo do fascínio exercido por Sorel sobre uma determinada camada da intelectualidade durante o imperialismo; é o que faz com que esse irracionalismo torne o descontentamento com a sociedade capitalista pateticamente exasperado, impedindo até mesmo a luta contra ela. Mesmo que a tendência monárquica em Sorel tenha sido apenas um episódio, no entanto é algo mais que episódico quando, durante a grande crise revolucionária do final da Primeira Guerra, ele é capaz de entusiasmar-se simultaneamente por Lênin, por Mussolini e por Ebert. A indiferença e a falta de orientação que Politzer recrimina em Bergson aparece em Sorel de modo formal como atividade patética,

mas sem nunca chegar a superar o seu caráter como falta de orientação. E certamente não por acaso que uma teoria desprovida de qualquer conteúdo como a teoria do mito de Sorel tenha se tornado tão importante para Mussolini, ao menos temporariamente. Com isso, de fato, a confusão espontâneo-irracionalista de Sorel transformou-se numa demagogia consciente. No entanto, a transformação pôde ser operada – e isto é importante – sem uma mudança essencial no conteúdo e no método. O mito de Sorel é tão exclusivamente passional, tão privado de conteúdo, que ele pôde converter-se sem esforço algum no mito demagógico do fascismo. Quando Mussolini diz: "Criamos o nosso mito. O mito é uma fé, uma paixão. Não precisa ser uma realidade. Ele é real pelo fato de ser um estímulo, uma fé, de significar coragem", estamos diante do mais puro Sorel, por meio de quem a teoria do conhecimento do pragmatismo e da intuição bergsoniana fizeram-se veículos da ideologia do fascismo.

De um fascismo que, com todos os seus horrores, não alcançou jamais o significado universal daquele terror que o hitlerismo significou para o mundo inteiro. (É, por exemplo, característico que o fascismo de Horthy, na Hungria, que manteve estreitas relações políticas com o da Itália, buscou sua ideologia na Alemanha então ainda pré-fascista.) É claro que também aqui o vínculo ideológico de Mussolini com Bergson, James e Sorel é muito mais débil e formal do que aquele entre Hitler e o irracionalismo alemão. Feitas, porém, todas essas ressalvas, esse único fato, no entanto, já esclarece o que queremos demonstrar aqui e mais à frente, sempre que possível: não há nenhuma tomada de posição filosófica "inocente". Em relação à responsabilidade diante da humanidade, é de todo irrelevante que a ética e a Filosofia da História de Bergson não tenham levado diretamente a consequências fascistas, tendo em vista que, a partir da filosofia de Bergson, Mussolini pôde desenvolver, sem falseá-la, uma ideologia do fascismo. Também é irrelevante – assim como não significa um álibi para Spengler e Stefan George, como precursores ideológicos de Hitler – que o "nacional-socialismo" realizado não tenha correspondido ao gosto pessoal deles. O simples fato dos vínculos que aqui são apresentados deve ser um *discite moniti* para todo intelectual honesto do Ocidente. Ele mostra que a possibilidade de uma ideologia fascista, reacionária e agressiva está contida objetivamente em toda a expressão filosófica do irracionalismo. Quando, onde e

como semelhante possibilidade – aparentemente inocente – pode fazer surgir uma terrível realidade fascista, é algo que não se decide filosoficamente, não se decide no terreno da filosofia. Mas a compreensão desses vínculos não deveria atenuar a responsabilidade dos pensadores, mas aumentá-la. Seria um autoengano perigoso, uma pura hipocrisia, lavar as mãos e – em nome de Croce ou de James – apenas olhar com desprezo para o desenvolvimento do irracionalismo alemão.

Concluindo, esperamos que nossas observações tenham mostrado que, apesar da ligação espiritual entre Bergson-Sorel-Mussolini, não fica diminuída a função de guia sustentada pelo irracionalismo alemão. A Alemanha dos séculos XIX e XX continua sendo o país "clássico" do irracionalismo, o terreno em que ele se desdobrou de modo mais variado e mais completo, podendo ser estudado de modo mais profícuo, assim como fez Marx investigando o capitalismo na Inglaterra.

Acreditamos que esse fato pertence às páginas mais ignominiosas da história alemã. Por isso mesmo ela precisa ser estudada a fundo, para que os alemães as superem radicalmente e possam – com energia – evitar sua perpetuação ou seu retorno. O povo de Dürer e Thomas Münzer, de Goethe e Karl Marx tem tanta grandeza em seu passado, tão grandes perspectivas para o seu futuro, que não há razão para que se assuste perante um implacável acerto de contas com um passado perigoso e sua herança nociva, ameaçadora. Nesse duplo sentido – alemão e internacional –, este livro quer expressar uma advertência, um ensinamento para todo intelectual honesto.

Budapeste, novembro de 1952.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Sobre algumas características do desenvolvimento histórico da Alemanha

De modo geral, pode se dizer que o destino, a tragédia do povo alemão, consiste no fato de que o desenvolvimento burguês moderno chegou tarde demais ao país. Mas essa afirmação ainda é muito genérica e necessita de concreção histórica, pois os processos históricos são altamente complexos e contraditórios, e não se pode afirmar que uma antecipação ou um retardamento em si sejam vantajosos um sobre o outro. Basta lançar um olhar sobre as revoluções democrático-burguesas: de um lado, os povos inglês e francês ganharam uma enorme vantagem sobre o povo alemão, na medida em que desencadearam suas revoluções já no século XVII e ao fim do século XVIII; de outro, porém, o povo russo, justamente pelo retardamento do desenvolvimento capitalista, pôde conduzir a revolução de natureza democrático-burguesa para uma de caráter proletário, poupando sofrimentos e conflitos que até hoje ainda existem para o povo alemão. Portanto, é sempre necessário considerar as flutuações das tendências sociais e históricas, mas mesmo com essas reservas acreditamos que, para a história moderna da Alemanha, os motivos decisivos residam aqui no desenvolvimento tardio do capitalismo, com todas as suas consequências sociais, políticas e ideológicas.

Os grandes povos europeus constituíram-se como nações no início da era moderna. Eles formaram um território nacional unificado no lugar da fragmentação feudal; surgiu entre eles uma economia nacional que compreendia e unificava todo o povo, uma cultura nacional unificada – apesar de toda a divisão de classes. No processo de desenvolvimento da classe burguesa, na sua luta contra o feudalismo, surgiu em todos os lugares, como fase transitória, a monarquia absolutista como órgão executivo dessa unificação.

A Alemanha, justamente nesse momento de transição, tomou um caminho diferente e mesmo oposto. Isso não significa de modo algum que ela poderia subtrair-se a todas as

necessidades impostas pelo desenvolvimento geral da Europa capitalista, que ela teria vivido um tipo de evolução rumo ao Estado-nação totalmente único, como afirmavam os historiadores reacionários e, depois deles, os historiadores fascistas. Segundo uma afirmação significativa do jovem Marx, a Alemanha "compartilhou os *sofrimentos* desse desenvolvimento, sem compartilhar seus benefícios, suas satisfações parciais." E acrescenta a essa constatação uma perspectiva profética: "Por isso, numa certa manhã, a Alemanha encontrar-se-á no nível da decadência europeia antes de jamais ter alcançado o nível da emancipação europeia".

Certamente houve na Alemanha, no final da Idade Média e no início da Modernidade, um forte progresso na mineração, na indústria e nos transportes, mas que se deu de modo muito mais lento do que na Inglaterra, na França e na Holanda. Engels chama a atenção para o fato de que existia na época um elemento essencialmente desvantajoso para o desenvolvimento alemão, que consistia nas fracas relações econômicas existentes entre os diversos territórios, se comparadas com as dos grandes países da civilização ocidental. Por exemplo, os interesses comerciais da "Hansa" no Mar do Norte e no Báltico tinham pouco em comum com os interesses das cidades comerciais do Sul e do centro da Alemanha. Em tais circunstâncias, o deslocamento das vias comerciais – que se verificou em consequência da descoberta da América e do novo caminho para a Índia, desmantelando as rotas comerciais que passavam dentro da Alemanha – não podia deixar de ter efeitos particularmente catastróficos. Precisamente nesses tempos, quando a Europa ocidental – embora também lá as lutas de classes fossem travadas por motivos religiosos – toma resolutamente o caminho para o capitalismo, para a fundamentação econômica e o desdobramento ideológico da sociedade burguesa, permanece na Alemanha conservada toda a miserabilidade inerente às formas de transição da Idade Média para a Modernidade. E essa situação miserável, esse caráter pantanoso que se manifesta com o surgimento da reação local apenas se potencializa com os elementos assimilados pelo conteúdo social dessa transição: com a transformação dos maiores domínios feudais em um absolutismo em miniatura (sem seu aspecto progressista, de auxiliar o nascimento e o fortalecimento da burguesia), com as formas acentuadas de exploração dos camponeses, que também na Alemanha formavam uma massa de vagabundos, uma ampla camada de seres socialmente desarraigados, como se deu na acumulação originária do Ocidente. Dada a ausência da manufatura, não pode se formar uma plebe pré-proletária desse estrato social, pois os desenraizados continuam sendo lumpemproletários, material humano destinado a produzir mercenários e bandidos.

Por todas essas razões, o caráter das grandes lutas de classe na Alemanha do início do século XVI é totalmente diferente e, sobretudo, apresenta resultados inteiramente distintos daqueles do Ocidente. Do ponto de vista ideológico, isso significa que o movimento humanista na Alemanha dará uma contribuição muito menor para o surgimento de uma consciência nacional; e sua influência foi também muito menor no que se refere ao desenvolvimento de uma língua escrita nacional unificada. De modo geral, é significativo para a situação da Alemanha de então que justamente a corrente ideológico-religiosa do período de transição da Idade Média para a Moderna prevaleça sobre o humanismo secular, e por certo – o que não é mero detalhe – na sua forma social mais atrasada. É quase um lugar-comum, não só para os marxistas, mas também para a sociologia burguesa, de Max Weber a Troeltsch, que a gênese do movimento da Reforma esteja intimamente ligada ao surgimento do capitalismo. Sua forma ocidental, calvinista, no entanto, transformou-se em bandeira para as primeiras grandes revoluções burguesas na Holanda e na Inglaterra, chegando a tornar-se ideologia dominante do primeiro período da ascensão capitalista. Enquanto na Alemanha, com o luteranismo, encontrou-se um sentido religioso para a submissão dos pequenos Estados ao absolutismo, conferindo-se um pano de fundo espiritual e uma base moral ao atraso econômico, social e cultural da Alemanha.

Esse desenvolvimento ideológico, naturalmente, é apenas o reflexo espiritual daquelas lutas de classe que por séculos decidiram a existência e a direção do crescimento da Alemanha. Referimo-nos àquelas lutas que alcançaram seu ponto culminante nas guerras camponesas de 1525. A importância que essa revolução e, principalmente, sua derrota tiveram para o destino da Alemanha ilumina de outro ângulo aqueles fatos econômicos dos quais acabamos de falar. Todos os grandes levantes camponeses do fim da Idade Média são movimentos que têm duplo caráter: de um lado, são combates defensivos, lutas de retaguarda de um campesinato ainda feudal que queria retomar as posições perdidas da "idade de ouro" da transição, posições tornadas economicamente irrecuperáveis pela liberação das forças produtivas capitalistas; do outro, são confrontos de vanguarda mais ou menos prematuros da futura revolução democrático-burguesa. A situação particular da Alemanha, já descrita, tem como consequência que na guerra dos camponeses alemães os dois aspectos das revoltas campesinas se destaquem de modo muito mais nítido do que em outro lugar (pense-se – para ressaltar o componente progressista – no programa da reforma do Império de Wendel Hippler, no movimento plebeu

sob a condução de Thomas Münzer) e também que a derrota criasse consequências catastróficas irreparáveis. Aquilo que o Império foi incapaz de fazer, a revolução dos camponeses pretendia realizar: a unificação da Alemanha, a liquidação das tendências centrífugas, feudal-absolutistas, que se fortaleciam cada vez mais. A derrota dos camponeses haveria de nutrir justamente essas forças. O lugar da fragmentação puramente feudal é ocupado agora por um feudalismo modernizado: os pequenos príncipes, como vitoriosos e beneficiários das lutas de classe, perpetuaram a divisão da Alemanha. Assim, em consequência da derrota da primeira grande onda revolucionária (Reforma e guerra camponesa), a Alemanha, assim como a Itália, esta por outras razões, vê-se convertida em um impotente complexo de pequenos Estados, formalmente independentes e, nessa condição, em objeto da política do então nascente mundo capitalista, das grandes monarquias absolutas. Os poderosos Estados nacionais (Espanha, França, Inglaterra), a dinastia dos Habsburgos na Áustria, algumas grandes potências que se afirmaram temporariamente, como a Suécia desde o século XVIII, também a Rússia czarista, passam a decidir o destino do povo alemão. Uma vez que a Alemanha, como objeto da política desses países, é para eles um objeto vantajoso de exploração, eles se encarregam de perpetuar o estado de fragmentação do país.

Na medida em que a Alemanha se transformou num campo de batalhas e em vítima dos interesses das grandes potências em disputa, ela se arruinou não só politicamente, mas também econômica e culturalmente. Esse declínio geral não se manifestava apenas no amplo empobrecimento e destruição do país, no desenvolvimento retrógrado tanto da produção agrícola como da industrial, na involução das cidades outrora florescentes etc., mas também na fisionomia cultural de todo o povo alemão. A Alemanha não participou da grande ascensão econômica e cultural dos séculos XVI e XVII; suas massas, inclusive a intelectualidade burguesa nascente, permanecem aquém do desenvolvimento dos grandes países civilizados. A razão disso é, sobretudo, material. Mas essa razão determina também certas características ideológicas desse desenvolvimento alemão. Em primeiro lugar, a extraordinária mesquinhez, estreiteza e falta de horizontes da vida nos pequenos principados, se comparados com a Inglaterra ou a França. Em segundo lugar – estreitamente ligada a isso – a dependência muito maior e imediata dos súditos em relação ao monarca e ao seu aparato burocrático, o campo de ação objetivo muito mais exíguo, para uma atitude de oposição ideológica, ou apenas crítica, do que aquela existente nos países ocidentais. A isso

se acresce ainda o fato de que o luteranismo (e mais tarde o pietismo etc.) reduz, subjetivamente, ainda mais esse campo de ação, que transforma a submissão externa em submissão interna e que cultiva de modo acentuado aquela psicologia da subalternidade que Friedrich Engels chamou de comportamento "servil". Naturalmente ocorre aqui um efeito recíproco, mas que funciona reduzindo, objetiva e subjetivamente, ainda mais esse campo de ação. Em consequência disso, os alemães tornam-se incapazes de participar dos movimentos revolucionários burgueses que buscavam substituir a forma de governo da monarquia absoluta, ainda não alcançada por uma Alemanha unificada, por uma forma de Estado superior e melhor adaptada ao desenvolvimento mais avançado do capitalismo. Os pequenos Estados, cuja existência era garantida artificialmente pelas grandes potências rivais, só podiam sobreviver como mercenários dessas potências e, para imitar exteriormente seus grandes modelos, valiam-se da mais desapiedada e retrógrada exploração do povo trabalhador.

É natural que em um país assim não surja uma burguesia rica, independente e potente e – correspondente a esse seu desenvolvimento – nenhuma intelectualidade revolucionária progressista. Burguesia e pequena burguesia são muito mais dependentes das cortes do que em outro lugar da Europa ocidental, por isso forma-se entre elas servilismo, mesquinhez, pequenez, baixeza e miserabilidade difíceis de serem encontrados na Europa da época. E com a estagnação do desenvolvimento econômico na Alemanha não chegam a se formar, ou, se o chegam, é com muita debilidade, aqueles setores plebeus que ficam à margem da hierarquia feudal dos estamentos e que constituem a força propulsora mais decisiva nas revoluções da época moderna nascente. Ainda durante a guerra camponesa, sob a direção de Thomas Münzer, os camponeses desempenhavam um papel decisivo; nessa época, enquanto existiam, formavam uma camada social servil, venal, que decaía para o lumpemproletariado. É verdade que a revolução burguesa da Alemanha, no início do século XVI, produziu os fundamentos ideológicos para a cultura nacional na língua escrita moderna unificada. Mas até mesmo a língua alemã degenerou-se, enrijeceu-se e barbarizou-se no período dessa profunda depressão nacional.

Só no século XVIII, sobretudo em sua segunda metade, inicia-se o processo de recuperação econômica na Alemanha. E, paralelamente a isso, inicia-se também o fortalecimento econômico e cultural da classe burguesa. Mas a burguesia está longe de se encontrar fortalecida o suficiente para afastar os obstáculos que interditam a unidade nacional; ela não consegue nem mesmo propor politicamente, de um modo sério, essa questão. Mas o atraso começou a se fazer notar

generalizadamente; despertou o sentimento nacional, cresceu continuamente o desejo de uma unidade nacional, mas, certamente, sem que dessa base pudessem surgir agrupamentos políticos com programas definidos, nem mesmo em âmbito local. No entanto, nos pequenos Estados absolutista-feudais apareceu com força cada vez maior a necessidade econômica do aburguesamento. Começou a se destacar aquele compromisso de classe entre a nobreza e a pequena burguesia, tendo a nobreza o papel dirigente, situação que Engels, ainda nos anos 1840, via como a característica social do *status quo* na Alemanha. Essa forma é a da burocratização, que também aqui, como em todos os países da Europa, tornou-se a forma de transição da liquidação do feudalismo, da luta da burguesia pelo poder do Estado. É certo que esse processo de fragmentação da Alemanha também se deu, na maioria das vezes, nos pequenos Estados impotentes, em condições de miserabilidade. O compromisso entre nobreza e pequena burguesia consistia, na essência, no fato de aquela ocupar os cargos burocráticos mais altos e esta, os mais baixos. Mas, apesar dessas formas mesquinhas e atrasadas da vida social e política, a burguesia alemã começou a se armar, pelo menos do ponto de vista ideológico, para a luta pelo poder. Após o isolamento das correntes progressistas do Ocidente, ela estabeleceu contato com o Iluminismo inglês e com o francês, assimilando-o e até desenvolvendo-o, em alguns aspectos, de modo autônomo.

É nessa situação que a Alemanha atravessou o período da Revolução Francesa e o de Napoleão. Os grandes acontecimentos desse período – no qual, do ponto de vista político, o povo alemão ainda era objeto disputado pelas potências em luta, pelo moderno mundo burguês, nascente na França, e pelas potências absolutistas feudais da Europa central e do leste, unidas contra ela e apoiadas pela Inglaterra – aceleravam extraordinariamente o desenvolvimento e a consciência da classe burguesa, faziam reacender mais forte do que nunca o desejo por uma unidade nacional. Simultaneamente, porém, manifestavam-se de modo mais agudo que nunca as consequências politicamente fatais da fragmentação. Objetivamente, ainda não existia na Alemanha uma política nacional unificada. Grande parte da vanguarda da inteligência burguesa alemã (Kant, Herder, Bürger, Hegel, Hölderlin etc.) saudava com entusiasmo a Revolução Francesa. E certos testemunhos contemporâneos, p. ex. os relatos de viagem de Goethe, mostram que esse entusiasmo não se restringia aos expoentes mais conhecidos da burguesia, mas tinha suas raízes também em amplos setores dessa mesma classe. Mas a difusão do movimento revolucionário democrático foi impossível até mesmo

nas regiões mais desenvolvidas da Alemanha ocidental. Ainda que Mainz tenha aderido à República francesa, ela ficou totalmente isolada, e a sua queda por força do exército austro-prussiano não produziu eco no restante da Alemanha. O líder do levante de Mainz, o eminente pesquisador e humanista Georg Forster, morreu como refugiado em Paris, esquecido e ignorado.

Essa fragmentação se repetiu em maiores proporções no período napoleônico. Napoleão conseguiu angariar adeptos e aliados no ocidente e no sul da Alemanha e, em parte, também na Alemanha central (Saxônia). E ele entendia que essa aliança – a Confederação do Reno – só poderia adquirir certa vitalidade se nos Estados aliados fosse pelo menos iniciada a liquidação do feudalismo. Isso ocorria em grande escala na Renânia, e em proporções muito mais modestas nos demais Estados confederados. Mesmo um historiador reacionário e chauvinista como Treitschke se vê compelido a constatar, a respeito da Renânia, que: "A velha ordem estava liquidada sem vestígios, perdida a possibilidade de uma restauração; logo desapareceu até mesmo a lembrança dos tempos dos pequenos estados. A história que realmente mora nos corações da geração renana nascente iniciou-se apenas com a chegada dos franceses".

Mas como o poder de Napoleão não bastava para submeter toda a Alemanha a tal situação de dependência do império francês, a fragmentação nacional, com isso, apenas se acentuou e se aprofundou. O domínio napoleônico foi percebido por amplas camadas do povo como dominação estrangeira opressiva, contra a qual, sobretudo na Prússia, ergueu-se um movimento nacional popular que atingiu seu ponto máximo com as chamadas "Guerras de Libertação".

A essa fragmentação política da Alemanha corresponde a fragmentação ideológica. Os principais ideólogos progressistas da época, principalmente Goethe e Hegel, simpatizavam com a unificação napoleônica da Alemanha, com a liquidação dos resquícios feudais levada a cabo pela França. Corresponde à problemática interna dessa concepção o fato de que, nesses pensadores, o conceito de nação empalidecesse até se tornar um mero conceito cultural, tal como se pode perceber de modo mais nítido na *Fenomenologia do Espírito*.

Não menos contraditória foi a ideologia dos líderes políticos e militares das guerras de libertação, que aspiravam à formação da nação alemã pela via do levante da Prússia, e aliando-se à Áustria e à Rússia

para libertar-se do jugo francês. Homens como Stein, Scharnhorst, Gneisenau queriam introduzir as conquistas sociais e militares da Revolução Francesa, pois viam nitidamente que só um exército organizado sobre tais fundamentos poderia enfrentar a luta contra Napoleão. Mas eles não só queriam alcançar esses resultados sem uma revolução, como queriam também adaptar a Prússia (a Prússia, aliás, por eles reformada), mediante um compromisso permanente, com os resquícios e com as classes feudais que, dos pontos de vista econômico e ideológico, representavam esses resquícios. Essa adaptação ao atraso da Alemanha de então, adaptação imposta pela necessidade e transfigurada ideologicamente pelos seus colaboradores, tem como consequência, por um lado, que o desejo pela libertação e pela unificação nacional se convertesse frequentemente em chauvinismo estreito em ódio cego e mesquinho aos franceses e, por outro, que ele não produzisse nas massas colocadas em movimento uma verdadeira ideologia da liberdade. Especialmente porque era inevitável que essas massas se aliassem também àqueles setores do romantismo reacionário que concebiam a luta contra Napoleão como luta pela completa restauração das condições anteriores à Revolução Francesa. Essas contradições se mostram naturalmente também no representante filosófico dessa tendência, isto é, no Fichte tardio, embora ele tenha sido, dos pontos de vista político e social, muito mais radical do que muitos líderes políticos e militares do movimento nacional.

Apesar dessa profunda cisão na condução espiritual e política do povo alemão, apesar da extrema confusão ideológica em relação aos objetivos e aos métodos da luta pela unificação nacional, nesse período – pela primeira vez, desde as lutas dos camponeses –, a unificação nacional converteu-se em objeto das exigências de um amplo movimento de massas, que abrangia importantes camadas da nação alemã. Assim – Lênin foi o primeiro a formular isso claramente –, a questão da unificação nacional tornou-se a questão central da revolução burguesa na Alemanha.

Se observarmos a história alemã do século XIX, é possível convencer-nos, em cada uma de suas etapas, da verdade e da correção da constatação leniniana. A luta pela unificação nacional de fato dominou todo o desenvolvimento político e ideológico da Alemanha no século XIX. E a forma especial em que essa questão encontrou, enfim, sua solução imprimiu em todo o espírito alemão – da segunda metade do século XIX até hoje – uma marca muito particular.

Aqui reside a principal característica do desenvolvimento alemão, e não é difícil entender que o eixo, em torno do qual tudo gira, não é outra coisa que a consequência do desenvolvimento capitalista tardio da Alemanha. Os outros grandes povos do Ocidente, principalmente a Inglaterra e a França, conquistaram a sua unidade nacional já sob a monarquia absoluta, isto é, a unidade nacional foi para eles o primeiro resultado das lutas de classe entre a burguesia e o feudalismo. Na Alemanha, em contrapartida, a revolução burguesa precisava ainda conquistar essa unidade nacional, precisava construir seus alicerces (só a Itália enfrentou um desenvolvimento parecido; as consequências espirituais também demonstram, apesar de todas as outras diferenças na história de ambos os povos, certo parentesco, que só no passado mais recente apresentou todas as suas consequências). Condições históricas particulares, que não podemos detalhar aqui, determinaram que também na Rússia a unidade nacional fosse realizada já sob a monarquia absoluta; o desenvolvimento do movimento revolucionário na Rússia, das revoluções russas, mostra também todas as consequências importantes, essencialmente diferentes das observadas na Alemanha, que resultaram desse conjunto de fatos.

Portanto, nos países em que a unidade nacional já é o produto de lutas de classe precedentes sob a monarquia absoluta, a tarefa da revolução democrático-burguesa consiste *apenas* em completar essa obra, em purificar mais ou menos o Estado nacional dos resquícios feudais e burocrático-absolutistas existentes, em torná-lo adequado às finalidades da sociedade burguesa. Isso ocorre na Inglaterra por meio de uma gradual transformação das antigas instituições nacionais, na França mediante uma mudança revolucionária do caráter burocrático-feudal do aparato estatal, processos em que naturalmente se verificam – em períodos de reação – fortes contragolpes, sem que estes, no entanto, perturbem ou comprometam a unificação nacional. Sobre essa base, disposta por largos séculos de luta de classes, as revoluções democrático-burguesas têm a vantagem de que o coroamento da unificação nacional, sua adaptação às necessidades da sociedade burguesa moderna possa combinar-se, de modo orgânico e fecundo, com a luta revolucionária contra as instituições sociais e econômicas do feudalismo (a questão camponesa está no centro da revolução burguesa na França e na Rússia).

É fácil perceber que o problema central da revolução democrático-burguesa trouxe para a Alemanha uma série de

circunstâncias desfavoráveis. A revolução teria que destruir de um só golpe instituições que na França, por exemplo, levaram séculos para serem minadas e esmagadas pelas classes em luta; ela teria que instaurar de um só golpe aquelas instituições e órgãos nacionais centrais que na Inglaterra ou na Rússia foram produtos de um desenvolvimento secular.

Mas, assim, não só a tarefa objetiva se tornou mais difícil de solucionar; o questionamento revolucionário central também teve efeitos desfavoráveis sobre a posição das diversas classes a respeito desse problema, e criou circunstâncias que se colocaram como obstáculo à execução radical da revolução democrático-burguesa. Colocaremos em evidência apenas alguns dos elementos mais importantes. Acima de tudo desaparece, sob muitos aspectos, a oposição aguda entre os resquícios feudais (a monarquia e seu aparato e a nobreza) e a burguesia, uma vez que, quanto mais vigoroso é o desenvolvimento capitalista, mais viva é também a necessidade de realizar – em seu sentido próprio, claro – a unidade nacional, inclusive por parte das classes interessadas na manutenção dos resquícios do feudalismo. Pense-se, em primeiro lugar, no papel da Prússia na criação da unidade nacional. Objetivamente, a existência separada da Prússia sempre foi o maior obstáculo à verdadeira unidade nacional, e mesmo assim essa unidade foi conquistada pelas baionetas prussianas. Desde as guerras de libertação nacional até a criação do *Reich* alemão, sempre existiu uma dúvida que confundia e desorientava os revolucionários burgueses: se a unidade nacional deveria ser alcançada com a ajuda das forças armadas prussianas, ou com a destruição destas. Não há dúvida que o segundo caminho teria sido o único apropriado para o desenvolvimento democrático da Alemanha. Mas para setores importantes da burguesia alemã, principalmente para a burguesia na Prússia, oferecia-se aqui um caminho cômodo, o do pacto de classe, que permitia escapar às consequências plebeias extremas da revolução democrático-burguesa, inclusive a possibilidade de alcançar os seus objetivos econômicos sem revolução, mesmo que renunciando à hegemonia política no novo Estado assim criado.

Mas essa mesma desvantagem se manifestou também no campo da burguesia. A unidade nacional, como questão central da revolução, tornou mais fácil a hegemonia da grande burguesia, sempre inclinada aos pactos de classe, e tornou-a menos ameaçada do que na França do século XVIII e na Rússia do século XIX. Mobilizar as massas pequeno-burguesas e plebeias contra as intenções de conciliação da grande burguesia

foi muito mais difícil na Alemanha. Até mesmo porque a unificação alemã, sendo uma questão central para a revolução burguesa, pressupõe, por parte das massas plebeias, um grau de consciência e vigilância muito maior do que, por exemplo, a questão dos camponeses, em que as oposições de classe se manifestavam de modo muito mais crasso, ou seja, colocavam-se diante dos olhos das massas plebeias de maneira mais imediata e fácil de compreender. A unidade nacional como questão central, por aparentemente apresentar uma natureza puramente política, encobriu muitas vezes os problemas econômicos imediatos e imediatamente compreensíveis que se ocultavam atrás de suas diferentes possibilidades de solução. A transformação do patriotismo revolucionário em um chauvinismo contrarrevolucionário foi aqui mais factível do que em outras sublevações democrático-burguesas, tanto mais que as tendências da alta burguesia à conciliação de classe e o bonapartismo bismarckiano em formação, após 1848, se encaminhassem conscientemente nessa direção. Para as massas, reconhecer claramente tais manobras *antes* de alcançar a unidade nacional foi mais difícil do que em Estados em que elas, depois de séculos, tornaram-se evidentes. Essa tendência em acobertar as coisas ganhou uma forma objetiva no fato de que a luta pela unidade nacional – enquanto os estados individuais que formavam a Alemanha não foram absorvidos na unidade nacional, o que constituiu naturalmente o final, e não o início do processo – recebeu a forma de um problema de política externa. A política externa dos estados individuais em sua relação mútua e a política externa em sua relação com as grandes potências externas, que eram vistas – em função do desenvolvimento da história alemã – como autorizadas a imiscuir-se nos assuntos internos da Alemanha. É claro que aqui foram apresentados pretextos aparentemente plausíveis para manter as massas, e às vezes também as massas com disposição democrático-revolucionária, longe dessas decisões de "política externa" e levando-as a um chauvinismo cego (o espírito antifrancês de 1870).

Essa situação pressupunha, ademais, uma capacidade muito maior para decifrar as relações complexas de política externa das outras questões centrais da revolução burguesa. Naturalmente, existe em toda revolução democrática uma conexão entre política externa e interna. Mas o entendimento de que as intrigas da Corte com as potências feudal-absolutistas estrangeiras ameaçavam a revolução era incomparavelmente mais acessível às massas plebeias da Revolução Francesa, por exemplo, do que era possível às massas, na Alemanha na época da revolução de 1848, perceberem

a relação efetiva entre a unidade nacional e a política externa, principalmente do fato de que, para obter a unidade nacional, teria sido necessária uma guerra revolucionária contra a Rússia czarista, como Marx, aliás, proclamava com grande clareza e incansavelmente na *Nova Gazeta Renana*. Essa dificuldade – e com ela a hegemonia da grande burguesia, também no caminho da conciliação das classes, no caminho da traição à revolução democrática – foi ainda mais acentuada pelo perigo existente em toda revolução burguesa, isto é, o perigo de que as guerras nacionais de libertação se convertessem em guerras de conquista. Trata-se de um perigo muito mais iminente e impregnado de consequências maiores para a política interna do que nas revoluções burguesas de outro tipo.

Como resultado de todas essas razões, verificou-se na Alemanha, em comparação com outros países, a influência muito mais rápida e intensa da propaganda chauvinista sobre as massas. E essa transformação rápida do justo entusiasmo nacional revolucionário em um chauvinismo reacionário, por um lado, fez com que seja muito mais fácil à classe dos *Junkers* (aliada à monarquia) e à grande burguesia enganar as massas nos assuntos de política interna e, por outro, privar a revolução dos seus principais aliados. Assim, a burguesia alemã, no ano de 1848, pôde utilizar em sentido reacionário-chauvinista a questão polonesa, sem que as massas plebeias conseguissem – outra vez, apesar de advertidas oportuna e certeiramente pela *Nova Gazeta Renana* – interditar o processo e converter os poloneses, como aliados naturais da Alemanha revolucionária, em aliados reais na guerra contra os poderes reacionários na Alemanha e contra as potências internacionais.

As circunstâncias desfavoráveis determinadas pela situação de fragmentação nacional na qual se encontrava a Alemanha no período da atualidade da revolução democrático-burguesa se manifestavam no fator subjetivo da revolução pelo fato de a burguesia, a pequena burguesia, as massas plebeias e o proletariado terem ingressado na revolução politicamente despreparados. A fragmentação em pequenos estados foi extremamente desvantajosa para a educação democrático-revolucionária dos estratos inferiores da população, para o desenvolvimento de tradições democrático-revolucionárias das massas plebeias. Sua única experiência política constituía-se apenas de pequenas e mesquinhas lutas locais no âmbito dos pequenos estados. Os interesses nacionais mais globais flutuavam abstratamente sobre essas lutas e, por isso, podiam facilmente ser convertidos numa fraseologia retórica. Essa atitude fraseológica dos ideólogos burgueses dirigentes, que se manifestava da forma mais evidente na Assembleia Nacional de Frankfurt,

podia ser – de modo consciente ou inconsciente, intencional ou não – manipulada muito facilmente em sentido reacionário.

Essa situação foi agravada ainda mais pelo fato de o centro da movimentação democrático-política da Alemanha do início do século XIX ter se formado pelos pequenos estados do sul, de modo que foram precisamente as tendências democráticas as mais fortemente afetadas por essa mesquinhez, esse espírito tacanho e fraseológico. É verdade que a região da Alemanha mais desenvolvida econômica e socialmente, a Renânia, pertencia à Prússia, mas formava uma espécie de corpo estranho dentro dela, ficava distante das decisões políticas, da Berlim cortesã e pequeno-burguesa, e, tendo o regime napoleônico destruído ali os resquícios do feudalismo, ela se movia por interesses imediatos de fato muito diversos daqueles da Prússia propriamente dita, que ainda permanecia fortemente feudal.

Todas essas circunstâncias desfavoráveis foram ainda mais agravadas pela circunstância tática de que a revolução democrático-burguesa, em consequência da fragmentação nacional, não podia ter um centro de importância decisiva, como o foi, p. ex., Paris, no século XVIII. As grandes potências reacionárias, Prússia e Áustria, tinham o seu poder burocrático e militar. As forças revolucionárias, pelo contrário, encontravam-se mais do que fragmentadas. A Assembleia Nacional reunia-se em Frankfurt, e Colônia era o centro da democracia revolucionária. As lutas decisivas em Berlim e em Viena se desenrolavam espontaneamente, sem uma direção ideológica clara, e, após as derrotas nas duas capitais, os movimentos insurgentes em Dresden, no Palatinado, em Basileia etc. podiam facilmente ser debelados um por um.

Esses elementos decidiram o destino da revolução democrática na Alemanha, não só quanto à unidade nacional, mas em todos os domínios em que se fazia necessária a abolição dos resquícios feudais. Não é por acaso que Lênin define tal caminho como uma via internacional típica, como uma via desfavorável para o surgimento da sociedade burguesa moderna, como a via "prussiana". Essa constatação de Lênin não deve ser aplicada apenas no sentido mais restrito à questão agrária, mas ser estendida ao entendimento de todo o desenvolvimento geral do capitalismo e à superestrutura política que ele adquire na sociedade burguesa moderna da Alemanha.

Os resquícios feudais, inclusive na Alemanha, podiam até retardar, mas não evitar o crescimento espontâneo da produção capitalista.

(O bloqueio continental sob Napoleão desencadeou certo impulso capitalista na Alemanha.) Mas esse desenvolvimento espontâneo do capitalismo ocorreu na Alemanha não na fase da produção manufatureira, como na Inglaterra e na França, mas na era do capitalismo realmente moderno. E a burocracia absolutista-feudal dos pequenos estados alemães, principalmente da Prússia, foi forçada a intervir, de modo ativo e proeminente, na sustentação do desenvolvimento capitalista.

É verdade que muitas vezes essa intervenção aconteceu – e em questões decisivas – a contragosto e quase sempre sem a menor noção do real alcance daquilo que se processava com sua ajuda e por sua iniciativa. Isso pode ser verificado nitidamente no relato feito por Treitschke quando do surgimento do *Zolverein* alemão, sendo a sua versão especialmente instrutiva, já que ele tem sempre a tendência de idealizar a perspectiva política e as pretensões nacionais do regime dos Hohenzollern: "E esse desenvolvimento processou-se em grande parte contra a vontade da própria Coroa prussiana; aqui se vê operar a força interna natural. Nada mais longe do que o propósito de Frederico Guilherme III do que preparar por meio do *Zolverein* uma separação da Áustria; ele vislumbrava no dualismo um bem para a pátria; foi a natureza das coisas mesma que finalmente conduzira a esse resultado. Formou-se assim uma Alemanha real, unida pela comunhão dos interesses econômicos, enquanto em Frankfurt, como antigamente em Regensburg, reinava unicamente a teoria. Também Frederico Guilherme IV era *austrófilo*, sentia um entusiasmo maior pela Áustria do que por seu próprio estado; e mesmo assim a fusão de interesses entre a Alemanha não austríaca e a Prússia continuava incessantemente. Mesmo que depois de 1851 os estados do centro da Alemanha tivessem destruído a Prússia com grande prazer, ninguém se atreveu a desafiar *o Zolverein*; não podiam mais se libertar desses vínculos." O interessante, nessa expressão, é o irracionalismo que beira o misticismo: o desenvolvimento do capitalismo alemão, a afirmação dos seus interesses elementares, a incompreensão e a incapacidade dos pequenos Estados alemães e das monarquias prussianas diante desse processo – tudo isso se apresentava como uma espécie de tragédia do destino. Esse ponto de vista não seria demasiado importante se caracterizasse apenas o historiador Treitschke. Mas este foi aqui a exata expressão intelectual de uma disposição espiritual generalizada na Alemanha, pois, enquanto havia nações que viam na forma política por elas conquistada o resultado de seu próprio esforço, aos alemães, a existência nacional aparecia como uma misteriosa dádiva de forças irracionais superiores.

Essa "via prussiana" do desenvolvimento da Alemanha teve, todavia, consequências imediatas, pois esse tipo de surgimento da unidade econômica teve, como consequência, a existência, em amplos setores capitalistas, de antemão, da dependência em relação ao Estado prussiano, a tendência a fazer pactos contínuos com a burocracia semifeudal, a perspectiva da possibilidade de realizar os interesses econômicos da burguesia em aliança pacífica com a monarquia prussiana. Por isso, Engels pôde dizer mais tarde que, em 1848, não havia para a burguesia prussiana uma necessidade imperiosa de resolver pela via revolucionária o problema do poder dentro do Estado.

O fato de que esse processo tenha se dado tardiamente na Alemanha, isto é, que não ocorreu no período da manufatura, mas no do capitalismo moderno, tem outra consequência essencial: por menos desenvolvido que o capitalismo alemão tenha sido, na metade do século XIX, não havia diante dele, como havia diante da burguesia francesa antes da grande revolução, massas socialmente informes, que – ao menos temporariamente – podiam ser reunidas, junto com a burguesia, na expressão "terceiro estado"; havia, pelo contrário, embora pouco desenvolvido, um proletariado moderno. Para notar mais facilmente a diferença, basta pensar que, na França, Graco Babeuf preparou uma insurreição com propósito conscientemente socialista poucos anos *após* a execução de Robespierre, enquanto que na Alemanha a insurreição dos tecelões da Silésia eclodiu quatro anos *antes* da revolução de 1848, e foi nas vésperas dessa revolução que surgiu a primeira formulação acabada da ideologia do proletariado revolucionário: *O Manifesto Comunista*.

Essa situação, determinada pelo desenvolvimento tardio do capitalismo da Alemanha, que deu origem a um proletariado já independente, mas que não era capaz de influir decisivamente no curso dos acontecimentos (como o proletariado russo de 1917), agrava-se ainda mais pelo efeito dos acontecimentos internacionais da luta de classes. A revolução de fevereiro em Paris, por um lado, ajudou a desencadear a revolução em Berlim e em Viena; por outro, porém, a forma aguda da luta de classe manifesta ali entre a burguesia e o proletariado teve um efeito assustador sobre a burguesia alemã e acelerou decididamente a já existente tendência à conciliação – motivada pelas razões acima descritas – com os "antigos poderes". Especialmente as batalhas de junho e sua derrocada foram um acontecimento decisivo para o desenvolvimento das lutas de classes

na Alemanha. Faltava na Alemanha, desde o começo, aquela unidade irresistível do povo antifeudal que deu à Revolução Francesa o impulso necessário, enquanto, simultaneamente, o proletariado alemão era ainda fraco demais para, como o fez meio século depois o proletariado russo, poder se alçar à liderança de todo o povo. A dissolução da unidade antifeudal originária deu-se, por isso, mais rapidamente e de modo oposto ao que então se passava na França. O ano de 1848 é, de fato, o 1789 alemão, mas a relação entre a burguesia e as classes inferiores está mais próxima das circunstâncias de 1830 e 1840 do que das de 1789.

Por isso, manifesta-se já em 1848 um traço do desenvolvimento alemão que mais tarde também se tornou funesto para a transformação democrática da Alemanha. Em primeiro lugar, começam aqui as revoluções democráticas por aquilo que costuma constituir o fim das revoluções clássicas da Inglaterra e da França, isto é, pela luta contra a ala radical plebeu-proletária. O que não é, naturalmente, uma simples diferença na sucessão cronológica. Em especial na Revolução Francesa, podemos ver um desenvolvimento até os limites extremos da democracia puramente burguesa (1793/94), pois a luta contra o radicalismo plebeu de esquerda significava, portanto, apenas uma reação contra a tentativa de levar a revolução para além desses limites. (Nas lutas de Cromwell contra os *levellers*, mostram-se tendências semelhantes, ainda que naturalmente num nível mais baixo, de acordo com as relações de classe então existentes.) Na Alemanha, pelo contrário, não apenas em 1848, mas também em 1918, a luta imediatamente iniciada contra o radicalismo democrático-proletário de esquerda mostrou a tendência a manter intocado, sob a forma da democracia engendrada pela revolução, o máximo possível da antiga ordem, ou a conservá-la com reformas meramente superficiais, inessenciais. Assim, por exemplo, nenhuma revolução na Alemanha trouxe uma reforma agrária efetiva; nenhuma afetou seriamente a sua fragmentação em pequenos estados; nenhuma abalou verdadeiramente os privilégios da casta dos *Junkers* na Prússia etc.

É impossível narrar – ainda que de modo abreviado aqui – a história alemã do século XIX. Podemos apenas apontar, de modo esquemático, os elementos mais essenciais no interior do desenvolvimento das tendências sociais. Os estratos plebeus da Alemanha não tinham, nesse período, a força para conquistar seus interesses pela via revolucionária. Os progressos econômicos e sociais necessários fizeram-se ou sob a pressão das circunstâncias da política externa,

ou como compromisso com as classes dirigentes. Já as constituições dos pequenos estados da Alemanha do sul e do centro, pontos de partida dos movimentos e partidos democráticos na Alemanha após a queda de Napoleão, não foram conquistadas por via de lutas de classes internas, mas resultaram da necessidade de administrar de modo relativamente unitário os territórios feudais heterogêneos que foram aglutinados nos tempos napoleônicos e confirmados pelo Congresso de Viena. Assim, por exemplo, a população de Württemberg cresceu, na era napoleônica, de 600 mil habitantes para um milhão e meio; não menos que 78 territórios soberanos lhe foram anexados. As unificações administrativas de tais territórios efetivamente heterogêneos – o exemplo de Württemberg é típico para esse período – exigem naturalmente um mínimo de instituições centralizadas, que deviam conter, necessariamente, sob as condições do período napoleônico e sob os efeitos das guerras de libertação, elementos da liquidação dos resquícios medievais, feudal-absolutistas. Já sob o domínio de Napoleão, os pequenos príncipes alemães lutaram para limitar ao mínimo essas concessões; após a derrota de Napoleão, esse mínimo foi reduzido ainda mais. O caráter de tais concessões trouxe como consequência que não tivessem raízes profundas no povo e que este não as pudesse reconhecer como instituições próprias, criadas por ele mesmo. Por isso, elas se tornaram facilmente suprimíveis, tanto antes como depois de 1848. E quando, em 1848, eclodiu uma primeira revolução, as consequências – por nós rapidamente descritas – do atraso econômico e da fragmentação nacional levaram à debilidade das massas plebeias, à traição da burguesia contra a sua própria revolução e, com isso, selar a vitória da reação feudal-absolutista.

Essa derrota foi decisiva para todo desenvolvimento estatal e ideológico posterior da Alemanha. Na terminologia da época, o problema central da revolução democrática era: “unidade por meio da liberdade” ou “unidade antes da liberdade”. Ou ainda, em relação ao problema concreto mais importante da revolução, isto é, em relação à futura posição da Prússia dentro da Alemanha: “assimilação da Prússia pela Alemanha” ou “prussianização da Alemanha”. A derrota da revolução de 1848 levou à resolução dessas duas questões no segundo sentido.

A reação vitoriosa certamente teria voltado com prazer ao *status quo* de antes de 1848. Mas isso era impossível, do ponto de vista econômico e social. A monarquia prussiana precisou se transformar, e isso – como Engels destacou repetidas vezes – no sentido da

criação de uma "monarquia bonapartista". Aparentemente, surgiu um paralelismo entre o desenvolvimento da França e o da Alemanha. Com isso, ao que parece, o desenvolvimento alemão alcançou politicamente o desenvolvimento francês. Mas só na aparência, pois o bonapartismo significou, na França, um retrocesso reacionário, em cujo início apareceu a derrota do proletariado francês de junho, e cujo desmantelo vergonhoso levou então à gloriosa Comuna de 1871. Enfim, com a Terceira República, a França retornou novamente ao caminho normal do desenvolvimento democrático-burguês. A Alemanha de Bismarck foi, como mostra Engels corretamente, sob muitos aspectos uma cópia da França bonapartista. Mas Engels também afirmou com clareza que a "monarquia bonapartista" na Prússia e na Alemanha significou um progresso em relação às circunstâncias anteriores a 1848 – um progresso objetivo no qual, dentro dos limites desse regime, foram cumpridas as exigências econômicas da burguesia, na medida em que se abriu livre curso ao desdobramento das forças produtivas. Mas esses progressos econômicos foram realizados sem uma revolução burguesa vitoriosa; a unidade nacional formada constituía-se de uma prussianização da Alemanha, na qual tanto a burocracia aristocrática como todas as instituições destinadas a conservar intacta a sua hegemonia política (o sistema eleitoral das três classes na Prússia etc.) foram cuidadosamente mantidas. O direito de sufrágio universal, dentro do Reich restou, diante da total falta de poder do parlamento, como uma mera fachada, aparentemente constitucional, aparentemente democrática. Por isso Marx, na *Crítica ao Programa de Gotha*, pôde com razão denominar a Alemanha unificada como "um despotismo militar dissimulado por formas parlamentaristas, mistura de ingredientes feudais, já influenciados pela burguesia e burocraticamente arquitetados".

Enxergamos como as principais fraquezas da revolução de 1848 a falta de experiência e tradição democráticas, a falta de uma educação democrática das massas e de seus porta-vozes ideológicos pela via de grandes lutas de classes internas. É compreensível que os acontecimentos depois de 1848, as condições da "monarquia bonapartista", a criação da unidade alemã "de cima para baixo" por meio das baionetas prussianas tampouco ofereceram condições favoráveis para o surgimento de tradições democrático-revolucionárias, para a educação democrático-revolucionária das massas. O parlamento alemão, em função da sua impotência, estava desde o início condenado à esterilidade. E como não havia sequer um partido burguês que não estivesse apoiado no terreno do compromisso com a

"monarquia bonapartista", as lutas extraparlamentares das massas, na medida em que de fato poderiam surgir, estavam igualmente condenadas à esterilidade. Os poucos verdadeiros democratas que tinham restado do período anterior a 1848 permaneceram isolados, privados de influência, impedidos de formar uma nova geração democrática. O destino de Johann Jacoby que, como democrata pequeno-burguês convicto, sem possuir qualquer traço de concepção socialista, aceitou, por desespero e por protesto, um mandato social-democrata com o qual nada conseguiu realizar, foi simbólico para os poucos democratas burgueses consequentes na Alemanha.

Um obstáculo ideológico não pouco significativo que se colocava no caminho do surgimento de tradições democráticas na Alemanha foi a falsificação em grande estilo da história alemã. Mas agora não podemos sequer apontar os detalhes. Trata-se – para resumi-lo – da idealização e da "germanização" dos aspectos mais retardatários do desenvolvimento da Alemanha, isto é, de uma historiografia que celebra precisamente o caráter retardatário do desenvolvimento alemão como um traço especialmente glorioso, como um traço particular correspondente à "essência alemã", que critica e nega como um caráter não alemão, avesso ao "espírito nacional" alemão, todos os princípios e resultados do desenvolvimento revolucionário democrático-burguês do Ocidente. E as iniciativas voltadas para uma inflexão progressista na história alemã, a guerra dos camponeses, o jacobinismo de Mainz, determinadas tendências democráticas da época das guerras de libertação, as reações plebeias diante da revolução de junho de 1848, ou foram totalmente mantidas em silêncio, ou falsificadas de tal modo que se apresentavam ao leitor como eventos assustadores. O ano de 1848 foi chamado, na terminologia burguesa alemã, desde então, de "o ano louco". Os períodos reacionários da história alemã, pelo contrário, foram apresentados em esplendor e glória.

Essa inversão, porém, não se limitou aos fatos da história na sua escolha e em seu tratamento, mas influenciou de modo desastroso a metodologia da ciência histórica e da ciência social e, muito para além disso, todo o pensamento social e histórico na Alemanha. Resumindo, pode-se dizer que, depois das tentativas do período anterior a 1848, para compreender a sociedade e a história em suas leis racionais (basta nos referirmos aqui a Hegel), surgiu uma nova onda, a do irracionalismo histórico-social. Esse já estava fortemente desenvolvido durante o romantismo e em seus ramos secundários, mas se transformou em uma

corrente dominante só após a derrota da revolução de 1848. Isso não dependeu tanto da característica metodológica e científica dessa corrente (veremos que o irracionalismo do período imperialista, mesmo encontrando aqui inúmeros pontos de contato, representou algo essencialmente novo), mas dependeu mais das suas raízes na vida social e política da Alemanha.

O motivo mais essencial de todos – que não foi abalado nem mesmo pela revolução de 1848 – é a psicologia de súdito do alemão médio, e também do intelectual, por mais elevada que seja sua posição. Vimos que as grandes revoluções do início dos tempos modernos, que constituíram os fundamentos para o desenvolvimento democrático no Ocidente, terminaram na Alemanha com a fixação secular de pequenas tiranias, de modo que, diante delas, com o movimento da reforma alemã, criou-se uma ideologia da submissão. Nem mesmo as lutas de libertação do domínio napoleônico em 1848 conseguiram introduzir alguma mudança essencial. E como a unidade da nação alemã não fora alcançada pela via revolucionária, mas "pelo alto", segundo as lendas históricas, "pelo sangue e pela espada", pela "missão" dos Hohenzollern, pelo "gênio" Bismarck, esse aspecto da psicologia e da moral alemãs permaneceu quase que inalterado. Grandes cidades surgiram no lugar de pequenos centros urbanos de corte semifeudal; no lugar do comerciante, do artífice, do pequeno empreendedor surgiu o grande capitalista com seus agentes; a mesquinha política local foi substituída pela política mundial – mas em todo esse processo a subserviência do povo alemão diante da sua autoridade sofreu modificação muito modesta. A personagem Hessling em *O Súdito*, de Heinrich Mann, só se distingue dos "heróis" burgueses de Gustav Freytag por sua agressividade diante dos inferiores, mas não pelo servilismo diante dos superiores. Assim, a descrição feita por Hugo Preuss em 1919 – com as evidentes variações correspondentes a cada momento histórico – é válida para o povo alemão de todo o século XIX e do XX: "O povo mais governável do mundo é o alemão... no sentido de um povo ativo e dinâmico, de uma elevada habilidade e inteligência, com uma tendência crítica desenvolvida para o raciocínio; um povo, entretanto, que, em assuntos públicos, não está habituado ou não está disposto a espontaneamente agir sem, ou contra, a vontade de uma autoridade; e que, portanto, se insere perfeitamente e trabalha sob a direção da autoridade como se executasse apenas a sua própria vontade comum. Essa atitude de se adequar à organização combinada com aquelas qualidades excelentes oferece, de fato, um

material extraordinariamente bom para uma organização, cujo tipo mais puro é a organização militar.”

Aqui reside a fonte subjetiva imediata do irracionalismo alemão pré-imperialista. Enquanto os povos democráticos do Ocidente no geral consideram o Estado, a política de Estado etc. em grande parte como sua própria obra, exigindo deles racionalidade, encontrando neles sua própria racionalidade, na Alemanha esse comportamento geralmente ocorreu em termos totalmente opostos. O axioma da historiografia alemã: “os homens fazem a história” é apenas o avesso da concepção prussiano-burocrática do “intelecto limitado dos súditos”, da proclamação após a batalha de Iena: “O silêncio é o primeiro dever do cidadão”. Em ambos os casos, é só a “autoridade” que age, e isso, aliás, sobre os fundamentos de uma concepção intuitiva de fatos em si mesmos irracionais; o simples mortal, o homem das massas, O Súdito ou é um executor sem vontade própria ou é o objeto, o observador estupefato de ações para as quais outros foram chamados com exclusividade. A *Realpolitik* sem princípios de Bismarck contribuiu, em muito, com seus êxitos iniciais (até a fundação do Império), para o desenvolvimento desse irracionalismo; a esterilidade e os fracassos dessa política desde a fundação do Império se manifestaram como “tragédia” irracional, quando eles não foram transmutados fantasiosamente em sucessos, obtidos pelo aproveitamento “genial” da *Realpolitik* de “constelações” irracionalistas. Esse período do imperialismo alemão aberto e agressivo do regime de Guilherme II foi explicado por seus admiradores como obra da “personalidade genial” do imperador, e, por seus críticos, como resultado do fato de Bismarck ter desaparecido sem deixar um sucessor à altura. Essas tendências largamente difundidas da historiografia alemã foram fortalecidas pela publicidade daqueles círculos que viam seus interesses ameaçados por uma parlamentarização da Alemanha e que, por isso, defendiam o “regime pessoal” dos Hohenzollern (na realidade, o domínio incontrolável da burocracia civil e militar) como o único caminho saudável para o povo alemão. É evidente que o modo como se deu a fundação do império alemão fortaleceu essencialmente a possibilidade de uma ampla difusão dessas concepções.

Intimamente relacionada com esse desenvolvimento está a luta da teoria da história e da historiografia alemãs contra as concepções de um progresso racionalmente compreensível. Sabemos que essa luta teve caráter geral e que, como veremos em detalhes mais à frente, surgiu necessariamente sobre o terreno de um capitalismo decadente, no qual até mesmo a estrutura interna já tinha se

tornado problemática; foi, portanto, um fenômeno internacional. O traço específico do desenvolvimento alemão reside "apenas" no fato de que essa tendência se apresentara bem antes, de modo bem mais decisivo do que em qualquer outro país. Dessa particularidade do desenvolvimento espiritual alemão, que forneceu os pensadores mais representativos de um posicionamento radicalmente reacionário diante da realidade (principalmente Schopenhauer e Nietzsche, mas também Spengler, Heidegger etc.), nós iremos investigar detalhadamente o teor filosófico de seus princípios e de suas consequências; por enquanto, teremos de nos ocupar com a base primária, elementar, com a base sócio-histórica. Ela é constituída do fato de que na estrutura histórico-social e na direção do desenvolvimento da Alemanha se encontraram reunidos, curiosa e simultaneamente, elementos atuais e não atuais. Enquanto a Alemanha foi apenas um país atrasado econômica e socialmente, mas que ascendeu em termos intelectuais, tornando-se até mesmo, em alguns domínios, liderança espiritual do mundo burguês, surgiu dessa situação a ideologia preparatória da revolução democrática na Alemanha (poetas e pensadores alemães, de Lessing a Heine, de Kant a Hegel e Feuerbach). É certo que já nessa época – no romantismo e em suas ramificações – surgiu a idealização do atraso alemão, que, para explicar essa posição, foi obrigado a conceber a disputa de maneira radicalmente irracionalista e combater o conceito de progresso como uma concepção supostamente superficial, vulgar e errônea. Ninguém foi nisso mais longe que Schopenhauer; isso explica tanto a sua total falta de influência antes de 1848, como sua influência mundial após a derrota dessa revolução.

Com a fundação do Império, e até mesmo no tempo de sua preparação, as bases objetivas desses problemas se complexificaram. A Alemanha, ano após ano, deixou de ser um país economicamente atrasado. Pelo contrário: no período imperialista, o capitalismo alemão superou o capitalismo inglês, que até então liderava a Europa; a Alemanha converteu-se – ao lado dos Estados Unidos – na região capitalista mais típica e mais altamente desenvolvida do mundo. Ao mesmo tempo, porém, como vimos, ela enrijeceu a sua estrutura política e social democraticamente atrasada (relações agrárias, parlamentarismo de fachada, "governo pessoal" do Imperador, resquícios do espírito provinciano dos pequenos Estados etc.).

Assim, a contradição das etapas anteriores reproduziu-se num nível mais alto e qualitativamente novo. Dois caminhos abriram-se, abstratamente, para a superação dessa contradição. Um deles dá-se pela exigência de adequar a estrutura política e social da Alemanha ao seu

desenvolvimento econômico. Exigência que poderia ser resolvida de um modo revolucionário, colocando-se a tarefa de finalmente ser concluída a revolução democrática na Alemanha (assim foi que Engels colocou a questão da social-democracia alemã em sua *Crítica ao Programa de Erfurt*). Mas também poderia ser resolvida, do ponto de vista de um imperialismo alemão real, interiormente ajustado ao seu tempo, buscando a adequação da superestrutura política (sem se tocar na estrutura social) às formas já comprovadas e sempre em comprovação – contrariamente à Alemanha – da democracia parlamentar ocidental. (Veremos que essa foi a posição – relativamente isolada – de Max Weber; ela tem – *mutatis mutandis* – uma certa semelhança com as pretensões de Scharnhorst e Gneisenau, que estavam empenhados em introduzir as conquistas militares da Revolução Francesa numa Prússia antiga "reformada".)

Mas como a relação contraditória assim dada, entre economia e política, não impedia, na Alemanha, o desdobramento do capitalismo alemão – aqui se pode então compreender claramente a "via prussiana" do desenvolvimento do capitalismo na Alemanha –, formou-se necessariamente uma ideologia capaz de defender no plano do pensamento essa contradição entre a estrutura econômica e a estrutura política da Alemanha como inerente a um mais alto nível de desenvolvimento, com maior possibilidade de progresso em comparação com o Ocidente democrático.

É claro, essa defesa precisou novamente encontrar seu apoio filosófico no irracionalismo. Nesse sentido, podiam surgir, naturalmente, as mais variadas concepções, multiplicidade que não poderíamos aqui analisar histórica e filosoficamente, ou mesmo elencar, sem extrapolar os limites das nossas considerações. Por isso, vamos apontar apenas para algumas das teorias típicas surgidas nesse terreno. Pode-se conceber o capitalismo como "destino", acrescentando-lhe um sinal positivo ou negativo, saudando-o com entusiasmo, refutando-o ou aceitando-o com resignação; que seja lembrada aqui a explanação de Treitschke sobre a criação do *Zollverein*. o capitalismo alemão altamente desenvolvido recebeu assim a avaliação de um "destino" irracional; e o portador do outro princípio – igualmente irracional, embora avaliado em outro sentido –, o Estado alemão, recebeu a tarefa de, sobre a base de uma constituição puramente pessoal (logo, irracional) do monarca, conferir um sentido ao "destino" cego da economia. Ou então, será atribuído ao Estado (em sua forma alemã) o papel saudável de contrapeso irracional, chamado a contrabalançar aquela racionalidade doentia e funesta

que é apresentada pela economia capitalista etc. Em todas essas concepções está contida uma polêmica contra o conceito burguês geral de progresso da democracia ocidental; a recusa do pensamento de que o processo que levou o Estado e a sociedade a abandonarem as formas feudais e a se adaptarem sempre mais às exigências do capitalismo (basta lembrar a sociologia de Herbert Spencer) significou um progresso. O desenvolvimento alemão, pelo contrário, foi avaliado como superior exatamente pelo fato de que ele, em função da manutenção de velhas formas de domínio (não racionais), pôde resolver problemas de variados tipos (éticos, culturais e outros) que deveriam necessariamente permanecer insolúveis para a sociedade e para o pensamento social de um Ocidente racionalmente orientado. É óbvio que o combate eficaz ao socialismo desempenhou aqui um papel decisivo.

Irracionalismo e hostilidade ao progresso são, portanto, inseparáveis: juntos, formam a apologia ideológica eficaz do atraso social e político da Alemanha em seu rápido desenvolvimento capitalista. E é claro que os pressupostos "ideológicos", aqui delineados a respeito da concepção de história alemã, exerciam uma influência decisiva sobre aquela fabricação de lendas históricas das quais falávamos anteriormente.

A debilidade do movimento democrático na Alemanha foi reconhecida também no fato de ser incapaz de contrapor, a essa campanha ideológica de falsificação em grande estilo, nada de substancialmente próprio, nenhuma história alemã real, nenhuma história de lutas por revoluções democráticas. Ela também não foi capaz de combater eficazmente os fundamentos "ideológicos" dessas lendas históricas. O caráter de postulado gnosiológico-agnóstico, ético-social do neokantismo aqui predominante também se mostrou nessa tarefa tão incapaz quanto a sociologia importada esporadicamente do Ocidente. Assim, a juventude alemã foi educada sem nenhuma tradição democrática. O único historiador alemão que se opôs energicamente a essa fabricação de lendas foi Franz Mehring, tendo obtido nessa luta grandes méritos. Mas seus esforços permaneceram igualmente isolados, o que se deu em consequência do domínio crescente do reformismo na social-democracia alemã. Dessa forma, as tradições democráticas na Alemanha tornaram-se cada vez mais desenraizadas. Os publicistas democráticos, que mais tarde foram aparecendo aqui e ali, possuíam, na maior parte dos casos, tão pouco contato real com a história alemã, que adotaram acriticamente, sem atentar à contradição – criada artificialmente pela reação – entre o

suposto caráter intrinsecamente alemão do desenvolvimento frustrado de sua pátria e a democracia como "produto importado do Ocidente"; eles apenas inverteram os sinais e se colocaram do lado do "Ocidente não alemão". Isso fortaleceu naturalmente ainda mais o seu isolamento político e ideológico na Alemanha.

Só o movimento operário poderia ter oferecido nessa situação um núcleo de resistência ideológico e político, assim como fez *A Nova Gazeta Renana* em 1848/1849, como fizeram Lênin e os bolcheviques pela Rússia. Mas, no seio do movimento operário, também se fizeram sentir as tendências gerais do desenvolvimento da Alemanha. Antes da conclusão da unificação alemã, por Bismarck, era natural que a questão central da revolução democrática se convertesse em uma causa essencial para a divisão do movimento operário nascente. De um lado, Lassalle e, depois dele, Schweitzer representavam o caminho bonapartista-prussiano. As circunstâncias desvantajosas do desenvolvimento alemão produziram aqui efeitos desastrosos. Lassalle, com quem se iniciou o movimento de massas da classe trabalhadora após a derrota da revolução de 1848, encontrava-se muito mais fortemente influenciado pela ideologia da tendência bonapartista dominante do que aparece na historiografia do movimento operário alemão. Sua aproximação pessoal e política com Bismarck, em seus últimos anos de vida, não foi de modo algum um equívoco casual, como tem sido interpretado com frequência; ela foi muito mais uma consequência lógica de toda a sua posição filosófica e política. Lassalle havia assimilado de Hegel, de modo totalmente acrítico, o pensamento idealista-reacionário do primado do Estado sobre a economia, e aplicou-o mecanicamente sobre o movimento de libertação do proletariado. Com isso ele recusou aquelas formas do movimento operário que poderiam ter levado – com a autonomia do proletariado – à luta por uma relativa liberdade democrática, para um confronto democrático com o Estado prussiano, burocrático e bonapartista. Os trabalhadores deveriam esperar do Estado prussiano, do Estado de Bismarck, também a sua libertação econômica. A defesa unilateral do sufrágio universal, como exigência central, ganhou nesse contexto, igualmente, uma conotação bonapartista, tanto mais que a organização interna da *Associação Geral dos Trabalhadores Alemães*, na qual se combinava a ditadura pessoal de Lassalle com as votações ocasionais, em forma de referendo do "povo soberano", apresentava igualmente um caráter fortemente bonapartista. Lassalle podia

enviar a Bismarck os estatutos de seu próprio "Império", para usar a sua expressão, com a observação de que aquele talvez o invejasse por isso. E não é de surpreender que, sobre esse terreno, Lassalle caminhasse para a "monarquia social", até finalmente apoiar diretamente a política bismarckiana de unificação.

Wilhelm Liebknecht, que sob a influência de Marx e Engels reconheceu e criticou os erros de Lassalle e de sua escola, entretanto, também não foi capaz de manter a direção acertada. Frequentemente ele se viu sob a influência ideológica das tendências democráticas pequeno-burguesas do sul da Alemanha e não opunha à solução bismarckiana – e à defesa lassalliana desta – a velha linha democrático-revolucionária da "Nova Gazeta Renana", mas sim um federalismo democrático pequeno-burguês de caráter antiprussiano e típico do sul da Alemanha.

No decorrer do desenvolvimento posterior do movimento operário alemão, o reformismo fortalecido fez sentir os seus efeitos também nessa questão. Engels criticava nesse sentido, com uma aspereza implacável, os erros oportunistas do programa de Erfurt, ressaltando principalmente o que faltava a esse programa: a exigência de uma luta decisiva pela democratização efetiva da Alemanha, pela conclusão democrático-revolucionária da unificação nacional, que, na solução de Bismarck, teve caráter reacionário, ficando, portanto, inconclusa. Após a morte de Engels, o reformismo tornou-se cada vez mais forte e ficou cada vez mais a reboque da política de pacto com a burguesia liberal. A verdadeira luta pela democratização radical da Alemanha – pelo apoio ideológico e político a movimentos democrático-revolucionários – encontrou cada vez menos ressonância dentro da social-democracia alemã; tal situação não foi a causa última do isolamento de Franz Mehring, o único representante consequente daquelas tradições. Essa distorção reformista do marxismo não se limitou apenas à ala da direita, que foi até o apoio do imperialismo colonial, mas atingiu também o assim chamado "centro marxista", que, enquanto se servia de frases revolucionárias genéricas, contentava-se, por meio de um grande *Realpolitik*, com a situação em que a Alemanha se encontrava. Desse modo o movimento operário alemão não podia se tornar um centro aglutinador, exercer um poder de atração sobre as forças democráticas que se manifestavam esporadicamente, não podia educá-las e dirigi-las. Buscando ser oposição às tendências oportunistas do reformismo, muitos setores da oposição de esquerda caíam em uma postura sectária diante dos problemas da democracia burguesa e,

em particular, ante a questão nacional, razão importante para compreender por que deles – e mais tarde, já na guerra, da Liga espartaquista – não poderia emanar uma influência como aquela que houve na Rússia por parte dos bolcheviques.

Sob tais circunstâncias é que se deu na Alemanha o ingresso no período imperialista. Como se sabe, ele foi acompanhado por um grande progresso econômico, por uma concentração extremamente forte do capital etc.; a Alemanha transformou-se no Estado europeu líder na Europa e, simultaneamente, no Estado imperialista mais agressivo, que de modo veemente insistiu numa nova divisão do mundo. Esse caráter do imperialismo alemão foi também consequência do seu tardio, porém rápido, desenvolvimento capitalista. Quando a Alemanha se transformou em potência capitalista, a partilha do mundo colonial já estava se aproximando do seu fim, de modo que a Alemanha imperialista só podia obter um império colonial correspondente ao seu peso econômico com base na agressão, arrebatando de outros suas colônias. Por isso, surgiu na Alemanha um imperialismo especialmente "faminto", voraz, agressivo, que com veemência e brutalidade insistia na nova divisão das colônias e das esferas de influência.

Essa situação econômica contrastava notavelmente com a imaturidade político-democrática do povo alemão nesse período. Mas essa imaturidade não foi apenas um fator político extremamente importante, não teve apenas como consequência que a política externa incoerente e aventureira de Guilherme II pudesse ser executada sem maiores atritos internos, mas tem também para o nosso problema importantes consequências ideológicas. Jamais uma circunstância permanece a mesma; ela deve necessariamente avançar ou regredir. E como, pelos motivos expostos, não se verificou no período imperialista o subsequente desenvolvimento do povo alemão em sentido democrático-progressista, deu-se fatalmente o retrocesso posterior. Esse retrocesso se vinculou com a tendência ideológica e política geral do período imperialista em escala internacional. Ele foi dominado, de um lado, por uma ampla e geral tendência antidemocrática; de outro, sob as condições do imperialismo, nos lugares em que existia uma democracia burguesa surgiu, necessariamente, certo desencanto das massas e de seus porta-vozes ideológicos, em relação à democracia, pela sua *de facto* ineficácia diante do poder executivo secreto de que dispõe a burguesia, pelo aparecimento de certos fenômenos antidemocráticos que se apresentam organicamente necessários dentro do capitalismo (aparelhos eleitorais etc.). Por isso, não foi nenhuma coincidência que nos países democráticos tenha sido desencadeada uma

crítica ampla da democracia, que parte desde setores abertamente reacionários até os movimentos dos trabalhadores. (Sindicalismo nos países latinos.)

A tendência geral dessa crítica, sem dúvida, é de teor reacionário-romântico. Por isso, não se pode deixar de atentar para o fato de que nela reside também frequentemente um desencanto justificado com a democracia burguesa, uma experiência desencantada e às vezes relativamente progressista com os limites sociais da democracia burguesa. Pense-se no escárnio com que Anatole France se referia à igualdade democrática perante a lei, que, majestosamente, proíbe pobres e ricos, sem distinção, de dormirem à noite debaixo de pontes. Note-se que, quando escreveu tal coisa, Anatole France estava ainda muito distante do socialismo, e justamente por isso a sua afirmação é tão representativa desse estado de ânimo próprio àqueles setores intelectuais progressistas do Ocidente que criticavam a democracia. É possível notar também uma mistura característica de crítica acertada com tendência reacionária confusa em Bernard Shaw. A mistura mais complexa – e por certo tempo mais influente – dessa tendência apareceu em G. Sorel, o ideólogo do sindicalismo.

Essas tendências tinham, principalmente em suas *nuances* reacionárias, uma influência profunda e importante sobre a inteligência alemã do período imperialista. Mas a sua recepção na Alemanha provocou uma mudança social profunda. No Ocidente, elas eram a expressão do desencanto em relação à democracia burguesa já conquistada e existente, enquanto na Alemanha elas se converteram em um obstáculo à sua conquista, em uma desistência da luta decisiva por ela. Essas tendências se misturam na Alemanha com a velha propaganda oficial do período de Bismarck, que concebia o atraso da Alemanha como expressão da "essência alemã", da essência especificamente alemã na história, da sociologia etc. e a propagava. No período de Bismarck, a intelectualidade democrática, e até parte da intelectualidade liberal, defendia-se contra tal concepção da sociedade e da história (Virchow, Mommsen e outros), e é óbvio, inexpressivos internamente e sem efeito algum para o exterior.

Pelo fato de a crítica da democracia ter sido recebida como uma tendência espiritual avançada do Ocidente, constituiu-se, por fim, com outras razões históricas e ideológicas, uma capitulação diante daquelas ideologias, que abrandaram a luta pela democracia, tomando-lhe o impulso ideológico e político. Pense-se, para citar apenas um exemplo, no mais destacado

sociólogo e historiador burguês alemão do período guilhermino, Max Weber. Weber opunha-se por motivos patrióticos ao sistema guilhermino, cujo diletantismo, cuja incapacidade de concorrer com a democracia francesa ou inglesa ele reconhecia claramente: por isso, tornou-se um adepto cada vez mais convencido da democratização da Alemanha. Mas, como o seu pensamento estava fortemente impregnado por essa crítica ocidental desencantada da democracia, ele via nela apenas um "mal menor" dentro do sistema existente. Contradições semelhantes podem ser observadas em outros políticos e pensadores desse tempo, naturalmente, em cada um de modo diverso, como em F. Naumann. É claro que não era possível, sobre tal base ideológica, formar-se uma direção radical espiritual democrático-burguesa ou até mesmo um partido. (Em Naumann, é particularmente evidente essa passagem de uma crítica de esquerda para princípios de direita, para uma prática de direita.)

Assim, entre a intelectualidade alemã do período guilhermino, a "miséria alemã" reproduziu-se numa escala mais elevada: na maioria dos casos, em última instância, o que se tem é um filisteísmo sem verdadeiros interesses civis. Enquanto a crítica feita à democracia ocidental levava a maior parte da intelectualidade a perceber algo de especial no desenvolvimento não democrático alemão, um estágio superior em comparação com a problemática democracia não democrática do Ocidente, surgiu um clima espiritual de capitulação, típico de pequenos burgueses e literatos, ante o sistema político da Alemanha. Surgiu também, muitas vezes, uma aristocracia esnobe que, criticando firmemente e, às vezes, de forma espirituosa e acertada, a burguesia e a cultura burguesa, acabou se curvando profundamente aos burocratas e oficiais da nobreza do sistema guilhermino, bem como idealizando o aparato não democrático desse sistema com todos os seus resquícios semifeudais. (Essas tendências são perceptíveis nitidamente, em especial, no espirituoso satírico Sternheim e no político democrata Rathenau).

É natural que também essa crítica de direita da democracia burguesa do Ocidente contenha determinados elementos de verdade; sobretudo, muitos dos fatos que são apresentados contra o caráter essencialmente não democrático da democracia ocidental são em si verdadeiros. Mas, precisamente nesta questão, só é possível uma crítica contundente se operada do ponto de vista da esquerda. Basta nos referirmos a Anatole France. Mesmo em sua obra de juventude é possível encontrarmos observações e comentários satíricos agudos sobre a democracia da Terceira República. Mas só quando, em função da experiência com o caso Dreyfus, ele pôde se desenvolver em direção ao socialismo, essa

crítica foi incorporada organicamente em sua obra e converteu-se em elemento propulsor de sua figuração da sociedade e da história.

Uma tendência semelhante pode ser apontada, *mutatis mutandis*, em Thomas Mann. Na obra *Considerações de um Apolítico*, os elementos justos dessa crítica da democracia burguesa se encontram ainda encobertos e distorcidos por um anticapitalismo romântico de tipo alemão. Quando, posteriormente, Thomas Mann, em seu período de Weimar, encaminhou-se efetivamente a uma perspectiva democrática, o seu ceticismo em relação à democracia burguesa ocidental pode se tornar produtivo em seu trabalho de criação, como, p. ex., na figuração de Settembrini de *A Montanha Mágica*, no qual a crítica irônica da típica estreiteza de horizontes da democracia burguesa, sua total incapacidade de resolver as questões sociais fundamentais da sociedade moderna é combinada com a constante ênfase da orientação relativamente progressista de Settembrini, em oposição com o pré-fascismo mistificador de Naphta e a inércia apolítica de Hans Castorp.

Também a idealização da "competência", do "conhecimento de causa", da "imparcialidade" etc. da burocracia, em contraposição ao "diletantismo" dos políticos de partido e do parlamento foi uma tendência geral das correntes antidemocráticas do Ocidente. (Apresento aqui apenas Faguet como exemplo.) Nela se expressou claramente o caráter reacionário dessa orientação. Os escritores que divulgavam tais ideias – algumas vezes de modo consciente, mas certamente quase sempre de modo inconsciente – eram lacaios do capital financeiro imperialista que, com seus pequenos comitês e com seus homens de confiança e que agem independentemente de eleições e da alteração de ministros, tratavam de buscar, acertando não poucas vezes, a continuidade de seus interesses específicos. (Basta pensar na correlação interna de forças nos Ministérios do Exterior, nas frequentes mudanças de lideranças parlamentaristas, nos secretários de Estado e relatores-chefes permanentes etc. nos países democrático-burgueses do Ocidente europeu.) Como essa tendência surgiu na Alemanha ainda não democrática, ela acabou fortalecendo ideologicamente a resistência vitoriosa da burocracia militar e civil imperial prussiana contra qualquer tentativa de mudança progressista das instituições estatais. O parlamentarismo de fachada foi desfigurado até a completa impotência; essa sua necessária e declarada esterilidade, porém, não se converteu em pretexto para um aperfeiçoamento democrático; ela conduziu, pelo contrário, para sua nova petrificação e fixação, para a ampliação dessa impotência. Naturalmente, o capital financeiro imperialista

soube se aproveitar dessa situação na Alemanha, do mesmo modo como se valeu do parlamentarismo na Europa ocidental.

Para o desenvolvimento alemão, porém, essa constelação de fatores significou a permanência dos resquícios da "miséria alemã" em um imperialismo particularmente reacionário, livre de todo tipo de controle democrático. Essa tendência do desenvolvimento da Alemanha teve efeitos particularmente nefastos porque assim o antigo servilismo do intelectual médio, e também do intelectual de desenvolvimento moral e espiritual mais elevado, não só ficou preservado, mas recebeu ainda uma nova consagração ideológica. Os resquícios do absolutismo, que o "bonapartismo" bismarckiano simultaneamente conservou e modernizou, obtiveram na cultura espiritual político-moral da alma do funcionário uma sustentação particular: o burocrata encara como seu "orgulho profissional" particular cumprir as ordens das autoridades superiores de um modo tecnicamente perfeito, mesmo que não esteja de acordo com o conteúdo delas. E esse espírito, que em países com antigas tradições democráticas se restringia ao funcionalismo no sentido muito estrito, difundiu-se na Alemanha muito para além da burocracia. Curvar-se às decisões das autoridades incondicionalmente foi visto como uma virtude alemã particular – ao contrário dos modos mais livres de pensar do Ocidente democrático –, virtude glorificada cada vez mais como símbolo de estágio social superior. O mesmo Bismarck que criticava uma e outra vez a falta de "coragem cívica" dos alemães fomentava pessoal e institucionalmente a transferência da miserabilidade política e social vinda dos pequenos Estados para o âmbito da nação, unida e poderosa, essa perpetuação da nulidade da opinião pública. Pelos motivos aqui apontados, no período guilhermino essa tendência degenerou em verdadeiro bizantinismo da intelectualidade, em servilismo – externamente pretensioso, internamente rastejante – de vastíssimos setores das camadas médias.

Essa foi, repetimos, uma capitulação espiritual frequentemente involuntária diante da propaganda falsificadora da história e da glorificação do atraso da Alemanha, tal como ela havia sido iniciada no período de Bismarck. Mas agora ela cooptava – de um modo mais "refinado", mais "elevado", subjetivamente como oposição, objetivamente sempre como mera aparência de oposição e que por isso servia com maior eficácia ao imperialismo – também os setores mais progressistas e mais desenvolvidos dos representantes da intelectualidade burguesa. Aqui é possível compreender de modo palpável o parentesco social e, com ele, também o paralelismo espiritual entre a "elevada" e a mais "ordinária"

ideologia reacionária. Ocorre nesse ponto algo parecido com o quietismo budista de Schopenhauer que corresponde à apatia do elemento pequeno-burguês, após a derrota da revolução de 1848, o mesmo com a exigência de Nietzsche em transformar a relação entre capitalistas e trabalhadores em uma relação entre soldados e oficiais, atendendo a determinados desejos militares capitalistas da fase imperialista, também aqui se nota um tipo de paralelismo semelhante. Com a constatação desse paralelismo não se quer negar a existência de uma diferença em termos de nível espiritual. Pelo contrário, ela continua ocupando o primeiro plano dos nossos interesses. Não pela estatura intelectual em si, mas antes porque por meio dela aumenta o alcance das correntes reacionárias, que passaram a atingir camadas às quais não seriam capazes de chegar com seus meios espirituais "normais", camadas que antes desprezavam e eram surdas à sua voz cotidiana. Só em suas consequências *últimas* – e essas foram decisivas para o destino da Alemanha, também no sentido espiritual – elas desaguaram na mesma corrente da reação. Se, por exemplo, no início da Primeira Guerra imperialista, M. Plenge contrapôs as "ideias de 1914" – superiores e "alemãs" – às ideias de 1789, é porque grande parte da elite intelectual alemã rebaixou-se ao nível da propaganda histórica de Treitschke. Essa ausência de princípios, essa perda de nível intelectual e moral podia ser observada de maneira especialmente flagrante nas brochuras de propaganda do início da guerra. Basta lembrar, para destacar apenas um exemplo bem elucidativo, da contraposição feita por Werner Sombart entre "heróis" (os alemães) e "mercadores" (a democracia inglesa).

Nem mesmo o colapso do sistema guilhermino, durante a Primeira Guerra imperialista mundial e o estabelecimento da República de Weimar, foi capaz de levar a uma transformação radical na democratização da Alemanha, para o surgimento de tradições democráticas enraizadas nas amplas massas, ainda que fora do proletariado com consciência de classe. Em primeiro lugar, essa democratização política nasceu não apenas do poder intrínseco das forças populares mas também de uma derrocada militar; amplos círculos da burguesia alemã aceitam a república e a democracia em parte pela força das circunstâncias, em parte por esperarem delas vantagens para a política externa, e também condições de paz mais propícias com a ajuda de Wilson etc. (Aqui existe uma grande diferença em relação à república democrática na Rússia de 1917. Nesse caso, amplos setores de pequeno-burgueses e massas camponesas tinham desde o início uma vocação decididamente democrática e republicana, ainda que na grande burguesia fosse possível observar uma disposição muito semelhante à da Alemanha,

ainda que a camada dirigente da democracia pequeno-burguesa e camponesa tenha se comportado de modo traiçoeiro diante da democracia. A divisão entre os socialistas revolucionários mostra nitidamente essa disposição democrática das massas pequeno-burguesas e camponesas.) Em segundo lugar, também neste ponto se mostraram os efeitos do desenvolvimento tardio da Alemanha. Logo após a eclosão da revolução democrático-burguesa, o proletariado apresentou-se em 1918 como força social decisiva, mas, em função da forte influência do reformismo, à vista da fraqueza ideológica e organizativa da ala esquerda do movimento dos trabalhadores, ele não se encontrava à altura dos problemas da renovação da Alemanha. Isso fazia com que a democracia burguesa fosse, como muito antes Engels havia profetizado, essencialmente uma unificação de todas as forças burguesas contra a ameaça do perigo de uma revolução proletária. As experiências recentes da Revolução russa de 1917 tiveram efeitos impactantes não só sobre a própria burguesia, mas também sobre a ala reformista do movimento dos trabalhadores, pois este acabou de fato apoiando incondicionalmente a coalizão democrática de todas as forças burguesas dirigidas contra o proletariado, constituindo o seu centro e sua fonte de energia.

Por isso a República de Weimar foi essencialmente uma república sem republicanos, uma democracia sem democratas, como o foi – naturalmente em circunstâncias históricas totalmente diferentes – a república francesa entre 1848 e 1851. Os partidos burgueses de esquerda aliados aos reformistas não serviam à realização da democracia revolucionária, mas eram – por trás das bandeiras da república e da democracia – essencialmente "partidos da ordem", o que praticamente significa que na estrutura social da Alemanha guilhermina quase nada foi mudado (manutenção do corpo de oficiais dos *Junkers*, da velha burocracia, da maioria dos pequenos estados, ausência de uma reforma agrária etc.). Não é de se admirar que, sob essas circunstâncias, as massas populares – que, como vimos, nunca receberam uma educação democrática, nunca vivenciaram tradições democráticas – tenham sofrido uma profunda decepção com a democracia e tenham rapidamente dela se desviado. Esse processo passou a se dar de modo especialmente acelerado e aprofundado, porque a democracia de Weimar viu-se forçada a cumprir e colocar em prática a paz imperialista de Versalhes, a mais profunda humilhação que a Alemanha viveu desde os tempos de Napoleão. Para essas massas populares,

sem educação democrática, a República de Weimar foi o órgão que desencadeou essa humilhação nacional, ao contrário dos tempos grandiosos e de expansão nacional, associados a Frederico II da Prússia, a Blücher e Moltke, ou seja, figuras relacionadas às lembranças monarquistas e antidemocráticas. Aqui podemos observar novamente a grande oposição entre o desenvolvimento alemão e o de França e Inglaterra, onde os períodos democrático-revolucionários (Cromwell, a grande revolução etc.) foram períodos do mais alto progresso nacional. As circunstâncias do surgimento da República de Weimar endossaram as velhas concepções de um desenvolvimento antidemocrático "especificamente alemão", próprio à "essência alemã", deram um pretexto aparentemente esclarecedor para a lenda de que a grandeza nacional alemã só poderia nascer sobre bases antidemocráticas. A filosofia, a historiografia e a publicidade da reação também se aproveitaram amplamente dessa situação, e a ala esquerda da burguesia e da intelectualidade burguesa não soube opor nada de eficaz.

Assim, fortaleceu-se em amplos setores da burguesia e da pequena burguesia, durante a República de Weimar, o velho preconceito de que na Alemanha a democracia seria um "produto de importação do Ocidente", um corpo estranho nocivo, que a nação teria que expelir para poder se curar. A falta de tradição de muitos democratas subjetivamente convictos se manifestou no fato de que eles transformaram esse suposto caráter exclusivamente "ocidental" da democracia em pressuposto de sua própria propaganda, enfatizando seu espírito antigermânico, seu entusiasmo pela democracia ocidental, e isso sem tato e sem qualquer senso tático, prestando involuntariamente uma ajuda à reação em seu projeto antidemocrático de criar lendas. (Essa ideologia se fez ainda mais visível no círculo da *Weltbühne* daqueles anos.) A isso se somou o comportamento niilista em vastos círculos da intelectualidade burguesa radical diante da humilhação nacional (pacifismo abstrato), nihilismo que, embora sob outras formas, tenha encontrado aceitação nos movimentos radicais dos trabalhadores. (Especialmente forte foi essa tendência no USPD, mas até o Partido Comunista da Alemanha, que se via sob a influência dos erros ideológicos de Rosa Luxemburgo, não estava livre de um nihilismo nacional.)

Mesmo assim, as tentativas abertas de restauração da monarquia dos Hohenzollern foram frustradas (Golpe de Kapp, em 1920). O partido dessa restauração, o partido "nacional-alemão", nunca se tornou um grande, real e decisivo partido de massas, se bem que seus representantes, por causa das tendências antiproletárias

e antirrevolucionárias da República de Weimar, tenham mantido a maioria de seus postos de poder no aparato civil e militar. Só quando, em consequência da grande crise de 1929, a frustração das mais amplas massas atingiu seu ápice, a reação conseguiu criar uma base de massas: o "Partido nacional-socialista dos trabalhadores alemães", no fascismo hitlerista.

Importa aqui, nessas considerações introdutórias, delinear brevemente aqueles traços ideológico-sociais que tornaram possível essa vergonhosa ascensão e a ainda mais vergonhosa permanência do fascismo na Alemanha; apontar brevemente como ele derivou de todo o desenvolvimento alemão anterior, mas indicar também quais foram suas novas características específicas, e, também, por que esse novo significa apenas um acréscimo qualitativo de tendências já anteriormente existentes.

Vimos que a República de Weimar, pelo modo como surgiu, pelos meios sociais a que recorreu para se defender (contra a esquerda), pela maneira de se afirmar e de se constituir, foi, por um lado, uma república sem republicanos, uma democracia sem democratas. O entusiasmo inicial das massas logo se dispersou com o fim das esperanças por uma paz "wilsoniana" para a democracia alemã, com a frustração das expectativas que se ligavam à "socialização" do país. Especialmente no setor de esquerda da classe trabalhadora, fortaleceu-se o posicionamento hostil em relação ao sistema de Weimar, que chegou ao auge com o assassinato dos maiores heróis do novo movimento dos trabalhadores da Alemanha, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo. Por outro lado, como vimos também, os adeptos da restauração dos Hohenzollern, da reação convicta do período inicial, eram muito fracos para realizar uma destituição permanente; também é significativo que esse grupo de adeptos jamais tenha evoluído para um verdadeiro movimento de massas. Aqui se revelava que o regime dos Hohenzollern jamais possuiu uma real base de massas. Mas não por um acaso. O caráter aberta e rigorosamente "autoritário" da antiga forma da reação, enquanto o poder dos Hohenzollern permanecia inabalado, ou ao menos assim parecia estar, podia envolver a maioria da população numa disposição de entusiástica lealdade. Mas, após o desmoronamento, quando se formou uma nova "autoridade", pouco popular, quando a Restauração só podia ser realizada pelos meios de um levante armado ou, em sua fase de preparação, por uma oposição

decidida, revela-se a debilidade quantitativa e qualitativa da base popular sobre a qual se apoiava a velha reação.

Dessa forma, a República de Weimar, em função da fraqueza de seus adversários de esquerda e de direita, recebeu uma possibilidade interna de existência muito frágil, obtida a preço de contínuas concessões à reação, apoiada, além disso, pela pressão da política externa e pelas especulações correspondentes dos imperialistas alemães nesse terreno, enquanto a Alemanha não estava em condições de abertamente denunciar o tratado de Versalhes. Para uma efetiva derrocada do regime eram necessárias novas condições.

Sob essas condições ocorreu, em primeiro lugar, a mudança do centro de gravidade na correlação das classes dentro do campo da reação: com a derrota na guerra, o capitalismo monopolista converteu-se em camada dirigente. Isso significou a conclusão de um longo processo, mas uma conclusão que trazia algo qualitativamente novo. Já em 1848, os grandes industriais da Renânia, que representavam agora o capitalismo alemão mais evoluído, se bem que fossem na maioria liberais, logo, opositores, desempenharam um papel importante na derrota da revolução, na recente consolidação do regime antidemocrático na Alemanha. Com suas "tendências conciliatórias", deram às forças monárquicas antidemocráticas um tempo para respirar no momento da onda revolucionária ascendente, com sua "oposição" parlamentar e formal, sempre leal, colaboraram para a desorganização dos movimentos de defesa democráticos que lutavam contra a reação dos Hohenzollern, que se armavam para um contragolpe. Sob Bismarck e, mesmo, sob Guilherme II crescia, de acordo com o rápido desenvolvimento do capitalismo alemão, a influência da grande burguesia sobre a linha do governo; essa influência ocorreu mais pelos bastidores: a direção política oficial continuava, com raras exceções (Dernburg), nas antigas mãos, fazia valer sua velha "autoridade" técnica, e mesmo o estilo de governar de Guilherme II manifestava-se como um renascimento imperialista do estilo de Frederico Guilherme IV. Mesmo após a derrota sofrida na Guerra Mundial, a influência, enfim, decisiva do capital monopolista muitas vezes exerceu seus efeitos nos bastidores, escolhendo-se preferencialmente órgãos executivos e as figuras decorativas de fachada (Hindenburg, Brüning, Schleicher etc.) legitimados por outras vias; manteve-se de pé a aliança com os *Junkers* prussianos, com o patriciado de origem *Junker* da burocracia civil e militar. Mas nessa aliança o capital monopolista assumiu o papel dirigente em todas as questões, não mais se contentando em fazer valer suas aspirações nos complexos econômicos de importância vital para seus interesses.

Esse desenvolvimento ocorreu, no entanto, num ambiente social em que as disposições anticapitalistas das massas se encontravam em constante crescimento. A vanguarda da classe trabalhadora alemã acompanhou os acontecimentos russos de 1917 com entusiasmo e viu neles também, desde então, a necessária perspectiva da história alemã. As esperanças depositadas nas promessas de socialização de 1918, a decepção produzida nos anos seguintes, quando se viu que todo o movimento desmoronava, a gradual alienação das grandes massas trabalhadoras em relação à República de Weimar, que se colocava cada vez mais sob o controle do capitalismo monopolista, a irritação provocada pelo desemprego em massa ligado à crise de 1929 etc. engendraram e fomentaram uma disposição anticapitalista cujo raio de ação ia muito além da classe trabalhadora. Assim se colocou uma nova tarefa para os reacionários do capitalismo monopolista: explorar essa disposição anticapitalista das massas para a consolidação do próprio domínio; fundar com o apoio delas um novo tipo de regime reacionário em que fosse assegurado, de uma vez por todas, o papel de dirigente absoluto ao capitalismo monopolista em todos os domínios da vida política e social.

Não é nossa tarefa aqui delinear, nem mesmo sumariamente, esse desenvolvimento político da Alemanha. Tivemos que chamar a atenção para esses aspectos políticos e sociais apenas para oportunamente expor as tendências ideológicas – descritas e analisadas nas próximas e mais detalhadas considerações filosóficas – como derivadas de seus fundamentos sociais. Se se considera a tarefa de que falamos acima, isto é, transformar as correntes de massa anticapitalistas e inclusive os movimentos de massa no domínio absoluto, *sans phrase*, do capitalismo monopolista (com isso, colocada também a tarefa estreitamente relacionada de se permitir que a compreensível e justa indignação das massas diante da paz imperialista de Versalhes se transforme em um chauvinismo imperialista agressivo), fica claro que somente uma concepção de mundo radicalmente irracionalista poderia ser conveniente mesmo para uma "unificação" puramente demagógica de tais tendências contraditórias. É óbvio que o irracionalismo que aqui se fez necessário, longamente preparado e depois realizado na visão de mundo nacional-socialista, deveria ser, por necessidade, qualitativamente diferente do irracionalismo que existiu antes e depois de 1848. É natural que a "educação" da burguesia alemã por parte dos antigos irracionalistas tenha assumido um papel nada desprezível na sua especial receptividade ao irracionalismo no tempo entre as duas guerras mundiais.

Mas se quisermos entender a difusão massiva e veemente das novas nuanças fascistas, precisamos apontar para alguns novos fenômenos ideológico-sociais.

Deparamo-nos, em primeira linha, com uma transformação dentro da classe trabalhadora. Chama a atenção que essa tendência dirigida contra a razão tenha atingido amplas massas, incluindo setores significativos da classe trabalhadora, e que argumentos que até então haviam sido repelidos sem efeito pelos trabalhadores encontrem agora entre eles uma recepção voluntária, pois a questão de racionalidade ou irracionalidade coloca-se de modo mais agudo, como questão vital, para as massas do que para a intelectualidade, para a qual esse é um problema meramente teórico. Os grandes progressos do movimento dos trabalhadores, a perspectiva clara de uma luta vitoriosa pela melhoria das condições de vida, da derrubada do capitalismo, levaram a classe trabalhadora a ver em sua própria vida, em seu próprio desenvolvimento histórico um processo racional, regido por leis. Cada dia de luta vitoriosa, cada ofensiva reacionária repelida (por exemplo, no tempo da lei contra os socialistas) fortaleceu neles essa visão de mundo, ensinou-os a considerar com desdém a então tola propaganda irracional e religiosa que vinha do campo reacionário.

Com a vitória do reformismo, com a participação dos reformistas no sistema de Weimar, essa condição se alterou em seu cerne. A própria representação de racionalidade recebeu uma conotação fundamentalmente diferente. Bernstein já havia tentado desacreditar – como algo utópico – a luta revolucionária pela sociedade socialista, pelo "objetivo final", e contraposto a essas pretensões a "racionalidade da *Realpolitik*" banal e filisteia do compromisso com a burguesia liberal, da adaptação à sociedade capitalista. Desde que a social-democracia se tornou partido governante, prevalecia nela, em sua propaganda, e principalmente em suas ações, essa "racionalidade da *Realpolitik*". Essa propaganda, nos primeiros anos da revolução, misturava-se com as promessas demagógicas de uma socialização próxima, da realização do socialismo com base nesse caminho "racional", em oposição com o aventureirismo "irracional", com o "catastrofismo político irreal" dos comunistas. A "estabilização relativa" transformou o predomínio da razão bernsteiniana – na teoria e na prática do reformismo – numa estabilização absoluta. E na linha dessa "racionalidade da *Realpolitik*", na época da grande crise econômica mundial, foi mantida de pé com energia férrea pelo reformismo dominante. Portanto, "racionalidade" significa, na prática, para as massas: não entrar em greve com o rebaixamento dos salários, mas aceitá-lo; abster-se de toda manifestação e de toda atitude enérgica diante da redução do auxílio-desemprego,

da exclusão de contingentes cada vez maiores do círculo de pessoas com direito a subsídio social; evitar e recuar diante das sangrentas provocações dos fascistas, não defender a força dos trabalhadores e seu direito de ocupação das ruas, mas, tal como essa política foi caracterizada por Dimitroff, desviar-se do perigo de modo a não fustigar a ira da besta.

Assim, a "razão" reformista não apenas tornou a classe trabalhadora praticamente incapaz de se engajar nas lutas contra o capitalismo imperialista, contra o fascismo que se preparava para a conquista do poder, mas ela também comprometeu e destruiu a velha convicção na racionalidade do desenvolvimento histórico, que, por via de lutas corretamente conduzidas, leva à melhoria da situação cotidiana da classe trabalhadora e, em última instância, a sua libertação definitiva. A propaganda alentada pelos reformistas contra a União Soviética fortaleceu ainda mais esse desenvolvimento, na medida em que apresentou o heroísmo da classe trabalhadora russa como inútil, estéril e contraproducente.

Esse desenvolvimento teve consequências diferentes para a própria classe trabalhadora. Uma vanguarda relativamente numerosa se afastou do reformismo para reelaborar as velhas tradições do marxismo na nova forma, adequada à era do imperialismo, isto é, na forma do leninismo. Em troca, um amplo estrato enrijeceu no nível da "racionalidade da *Realpolitik*" e tornou-se praticamente incapaz de lutar eficazmente contra o fascismo. Por isso, havia uma massa relativamente considerável, principalmente de jovens, de trabalhadores fortemente impacientes diante da situação de crise desesperadora, nos quais esse desenvolvimento fez estremecer sua crença na razão em geral, na racionalidade revolucionária do desenvolvimento histórico, na íntima conexão e reciprocidade entre razão e revolução. Nesse estrato, precisamente em função da educação prática e teórica exercida pelo reformismo perante a crise, existia uma predisposição para acolher em sua visão de mundo as tendências modernas da antirracionalidade, do desprezo pela razão e pela ciência, a inclinação para entregar-se à fé milagrosa do mito.

Isso não significa, naturalmente, que tais jovens trabalhadores amargurados tivessem se transformado em leitores e admiradores de Nietzsche ou Spengler. Porém, uma vez que, para as massas, a contradição entre intelecto e sentimento parecia brotar da própria vida, era inevitável que ela se fizesse ideologicamente receptiva a essa doutrina.

Na intelectualidade e na pequena burguesia, operava-se outro tipo de mudança, que teve a mesma importância em relação à receptividade ao irracionalismo fascista: o desespero como disposição das massas e, em íntima relação com isso, a credulidade, a fé no milagre redentor. A difusão generalizada da ideologia do desespero na Alemanha foi inquestionavelmente uma consequência da guerra perdida, da Paz de Versalhes, da perda da perspectiva política e nacional que, nesses círculos – consciente ou inconscientemente –, estava ligada à vitória do imperialismo alemão. O extraordinário sucesso de Spengler, que foi muito além dos círculos interessados em filosofia, é um sinal claro dessa disposição. As decepções em relação ao período da República de Weimar – que alcançariam seu auge na grande crise econômica de 1929, e que, aliás, tanto entre os direitistas, que esperavam uma restauração, como entre os mais à esquerda, que esperavam uma renovação democrática e, até, socialista da Alemanha – tinham que fortalecer ainda mais essa disposição. As bases objetivas dessa disposição eram, portanto, de caráter econômico, político e social. Se investigarmos a sua difusão vigorosa, sem resistências, então é impossível não reconhecer nisso o importante papel do desenvolvimento ideológico até a Primeira Guerra Mundial. E isso ocorre tanto no sentido positivo como no negativo. Sob o aspecto negativo, a ideologia social da impotência e da sujeição, própria do alemão educado na atmosfera do "Estado autoritário", desempenhou uma função extremamente importante. Na medida em que o alemão médio – por mais que possa ser competente, e até eminente, em sua especialidade (entre as quais também a filosofia, a arte etc.) – esperava que todas as decisões, inclusive aquelas determinantes para a sua existência, venham de "cima", dos "dirigentes competentes" das forças armadas, da política, da ciência. Na medida em que se encontra totalmente fora de seu raio de visão perceber seus próprios posicionamentos como elementos determinantes da vida política e econômica etc. Com o desmoronamento do regime dos Hohenzollern, o alemão médio caiu numa situação de desamparo e de desorientação, esperando que a melhora viesse, de um lado, das "antigas e comprovadas autoridades", e, de outro, do novo surgimento de "guarnição de líderes". Mas a falência de todos eles, que aos poucos vai ficando evidente, deixou-o para trás num estado de total desespero. Esse desespero, no entanto, estava ligado à expectativa de um "novo líder" e, de modo geral, não fomentou o propósito de uma avaliação independente da situação, de um agir independente. Positivamente, as disposições que permitiam o engano das massas pelo fascismo

foram estimuladas pela influência que exerciam as tendências de visão de mundo pessimistas e agnósticas, tendências que mais tarde analisaremos de modo pormenorizado. A sua marca comum é o pessimismo, o desespero como comportamento moral normal para os problemas do presente. Isso, naturalmente, valia apenas para a "elite" espiritual; a plebe podia acreditar no progresso, seu otimismo era desprezível, "desalmado", como já o chamava Schopenhauer.

Nesse contexto, a visão de mundo alemã do período imperialista avançou, como veremos, de Nietzsche a Spengler e depois, no período de Weimar, de Spengler ao fascismo. Se remontarmos essa preparação ideológica da filosofia alemã até Schopenhauer e Nietzsche, poder-se-ia contestar que se tratava de doutrinas esotéricas difundidas apenas em círculos muito restritos. Acreditamos, porém, que não se pode subestimar o efeito indireto, subterrâneo das ideologias reacionárias ao novo modismo que analisamos até aqui. Esse efeito não se limitava à influência exercida indiretamente pelos livros dos filósofos, embora não se possa ignorar que as edições das obras de Schopenhauer e de Nietzsche alcançavam certamente muitas dezenas de milhares. Mas as universidades, as conferências, os jornais e outros meios de difusão faziam com que essas ideologias se estendessem às vastas massas, com certeza de modo vulgarizado, mas com isso seu conteúdo reacionário, seu íntimo irracionalismo e seu pessimismo, que se encontram em tais doutrinas, foram antes intensificados do que enfraquecidos, já que, assim, as teses centrais acabaram por predominar sobre as possíveis restrições e ponderações. As massas foram fortemente envenenadas por tais ideologias sem que jamais tenham colocado os olhos sobre a fonte direta do envenenamento. A barbarização nietzschiana dos instintos, sua filosofia da vida, seu "pessimismo heroico" etc. são produtos necessários do período imperialista, e o aceleramento desse processo provocado por Nietzsche pôde surtir efeito em milhares e milhares de pessoas que sequer conheciam o seu nome.

Esses elementos apenas reforçaram a disposição a acolher uma visão de mundo do desespero. O que há de novo aqui em relação às tendências anteriores foi resultado da situação da Alemanha entre as duas guerras mundiais imperialistas. A diferença mais importante entre o pré-guerra e o pós-guerra é sem dúvida o forte estremecimento e, mais tarde, a perda quase total da "segurança" em relação à existência social e individual das classes médias e, principalmente, da intelectualidade. Se havia pessimismo antes da Primeira Guerra imperialista,

principalmente em relação à cultura, tal comportamento tinha o caráter de uma tranquilidade contemplativa, sem a mínima intenção em relação a uma ação possível. Como para o indivíduo a própria existência parecia assegurada do ponto de vista material e social, espiritual e humano, o posicionamento ideológico poderia permanecer quase exclusivamente no plano teórico, sem uma influência essencial sobre a sua conduta na vida, sobre a sua postura interior diante dela por parte dos interessados. Mas, ao cessar a sensação de "segurança", a ameaça constante à existência interior e exterior levou esse pessimismo irracionalista a transformar-se em algo prático. Por um lado, não queremos dizer com isso que a visão de mundo tenha agora de necessariamente engendrar ações imediatas, mas que ela parte da ameaça percebida pessoalmente por cada existência singular (e não apenas da contemplação de uma situação cultural objetiva), e, por outro, que são colocadas exigências práticas à visão de mundo, ainda que sob uma forma tal que, da estrutura do mundo, deduza-se "ontologicamente" a impossibilidade do agir.

De qualquer modo, as velhas formas do irracionalismo mostraram-se inadequadas para responder a essas questões. E aqui se apresentava a necessidade – que retomaremos ainda várias vezes – de que a demagogia do fascismo, por mais que herdasse a forma e a substância da velha ideologia reacionária anterior, orientava-se, em seus métodos, pelas mais novas ideologias, surgidas no imperialismo, despindo-as de todo valor "íntimo", "espiritualmente elevado" e transformando o que restou delas numa enérgica e tosca forma de sedução popular. Hitler e Rosenberg levaram para as ruas tudo que foi dito sobre o pessimismo irracionalista desde Nietzsche e Dilthey até Heidegger e Jaspers em confortáveis poltronas de couro, em salões intelectuais e cafés. Veremos o quanto permanecerá, no que diz respeito aos conteúdos essenciais, na metodologia particular desse desenvolvimento, apesar – ou por causa – da vulgarização demagógica por obra da "visão de mundo nacional-socialista". Seu ponto de partida na Psicologia das Massas foi o próprio desespero, a credulidade e a fé em milagres, difundida entre as massas, que derivam do desespero; entre elas estão também os intelectuais mais altamente qualificados no plano espiritual. Que o desespero tenha sido o elo sociopsicológico entre o nacional-socialismo e as amplas massas, mostra-o o fato de que a ascensão efetiva desse movimento, sua penetração real nas massas se iniciou com a crise econômica de 1929, no momento, portanto, em que o desespero ideológico inicialmente geral assumia aos poucos formas sociais cada vez mais concretas e se transmutava em uma

sensação difusa de ameaça massiva à existência individual. Assim, aquela disposição para uma ação prática, a que nos referimos acima, conduziu à possibilidade de se colocar aquilo que vinha sendo apenas uma visão do mundo do desespero a serviço de uma política desesperadamente aventureira.

Essa política passou nesse momento a mobilizar aqueles velhos instintos servis e "autoritários" alemães mantidos quase intocados na democracia de Weimar. O método da submissão, no entanto, precisou ser algo novo, já que, pela primeira vez na história alemã, não se trata mais de obedecer a um poder herdado legitimamente, nem de uma simples restauração em si, mas de somar-se a uma sublevação radical, a uma "revolução", como o nacional-socialismo de preferência se autodenominava, principalmente no início, e também mais tarde, nos momentos de crise. Esse caráter "revolucionário" ilegítimo do poder fascista é um dos motivos pelos quais, do ponto de vista metodológico, ele procurou ligar-se mais a tipos ideológicos nietzschianos e menos às ideologias reacionárias de velha estampa. É verdade que a demagogia fascista tinha muitas facetas; ela procurava, enfatizando o seu caráter "revolucionário", apelar também para os possíveis instintos legitimistas (pense-se no papel de Hindenburg no período de transição, no jeito formalmente legal com que foi tomado o poder etc.).

Mas o desespero por si só não seria suficiente como elo social e psicológico. Ele precisava – exatamente por sua intenção voltada à prática – recorrer aos elementos da credulidade e da fé em milagres, que já comentamos. Essa ligação existiu efetivamente e não por acaso, pois quanto mais crescia o desespero de cada indivíduo, quanto mais esse desespero expressava o sentimento de ameaça à existência individual, tanto mais nasciam dele, em média – sob as condições do desenvolvimento social e moral-espiritual da Alemanha –, a credulidade e a fé em milagres. Desde Schopenhauer e especialmente desde Nietzsche, o pessimismo irracionalista destruiu a convicção da existência objetiva do mundo exterior e de que o conhecimento imparcial e profundo do mundo possa apontar uma saída para a problemática que produz o desespero. O *conhecimento do mundo*, assim, converteu-se cada vez mais numa – sempre maior arbitrária – *interpretação do mundo*. Essa tendência filosófica reforçou naturalmente o comportamento das camadas sociais que se caracterizava pela espera passiva de tudo o que vem de cima, da "autoridade", pois também não se tratava para elas, mesmo na vida real, da análise concreta de relações concretas, mas da interpretação

de decisões, cuja motivação devia permanecer ignorada. É claro que aqui residia uma das fontes sociopsicológicas dessa fé em milagres: a situação pode ser desesperadora, mas o "gênio iluminado pela graça divina" (Bismarck, Guilherme II, Hitler) "certamente" iria encontrar uma saída por meio da "intuição criadora". E também é claro que, quanto mais ameaçada estivesse a "segurança", quanto mais a existência individual estivesse em xeque, tanto mais se intensificariam a credulidade e a fé em milagres. Trata-se, portanto, aqui, de uma antiga fraqueza das camadas médias alemãs, abrangendo um campo que se estende desde a filosofia nietzschiana até a psicologia da conduta mediana do filisteu bebedor de cerveja.

Quando se ouve com tanta frequência a pergunta cheia de espanto de como massas tão amplas do povo alemão foram capazes de depositar tanta fé no mito pueril de Hitler e de Rosenberg, então podemos responder do ponto de vista histórico com outra pergunta: como puderam os homens mais cultos e intelectualmente mais elevados da Alemanha acreditar na "vontade" mítica de Schopenhauer, nas profecias do Zaratustra nietzschiano, nos mitos históricos da decadência do Ocidente? E não adianta dizer que o nível intelectual e artístico de Schopenhauer e Nietzsche era incomparavelmente mais elevado do que a demagogia grosseira e contraditória de Hitler e Rosenberg. Porque, quando um homem formado filosófica e literariamente, que podia acompanhar gnosiologicamente as nuanças da reelaboração de Schopenhauer por Nietzsche, que foi capaz de honrar as nuanças de sua crítica da decadência com competência estética e psicológica, mas, mesmo assim, comportava-se de modo crédulo em relação ao mito de Zaratustra, ao mito do super-homem e ao mito do "eterno retorno do mesmo", isso, no fundo, é mais difícil de entender do que o fato de um jovem trabalhador pouco culto, que nunca ou só temporariamente frequentou uma organização partidária, que após terminar sua formação de aprendiz foi colocado no olho da rua, acreditar, com base em seu desespero, que Hitler vá realizar o "socialismo alemão".

Também aqui vale o que disse Marx sobre as doutrinas "cínicas" da economia clássica: que as doutrinas não saíram dos livros para a realidade, mas da realidade para os livros. A questão de se num determinado momento e em determinadas camadas sociais o que prevalece é a atmosfera para uma crítica sadia e sóbria ou para a superstição, para a fé em milagres, para a credulidade irracionalista, não é uma questão que depende do nível intelectual, mas das

condições sociais. E é claro que nesse aspecto as ideologias anteriores e tornadas eficazes não desempenham papel de pouca importância, na medida em que fortalecem ou enfraquecem a disposição para a crítica ou para a credulidade. Mas não devemos esquecer que a eficácia ou a ineficácia de uma tendência de pensamento também parte da realidade para os livros e não dos livros para a realidade.

A história ensina-nos que as épocas dominadas especialmente pela credulidade, pela superstição e pela fé em milagres de modo algum precisam coincidir com um grau de civilização especialmente baixo. Muito pelo contrário. Podemos ver uma tendência assim ao final da Antiguidade, durante o auge da civilização greco-latina, no tempo de máxima difusão da cultura alexandrina. E o que vemos é que nesse período não são de modo algum os escravos incultos, os pequenos artesãos ou os portadores do cristianismo em expansão os mais susceptíveis às crenças milagrosas, mas que em eruditos e artistas mais talentosos e evoluídos dessa era, como Plutarco ou Apuleius, Plotino ou Porfírio, a credulidade e a superstição também estiveram presentes; é claro que com um conteúdo totalmente diferente, mais elevado literariamente, mais refinado e culto intelectualmente. E – para citar apenas mais um exemplo característico – o auge do delírio da caça às bruxas não se deu de modo algum nos tempos mais soturnos da Idade Média, mas num momento de grande crise, que marca a transição da Idade Média para a Modernidade, a era de Galileu e Kepler. Também aqui podemos constatar que muitos dos espíritos mais destacados da época não estavam livres das muitas formas de superstição; pense-se em Francis Bacon, em Jacob Böhme, em Paracelso etc.

Todas essas épocas de delírio social, de superstição e fé em milagres levadas ao extremo se caracterizam por terem sido épocas de declínio de uma velha ordem social, de uma cultura arraigada por séculos e simultaneamente épocas em que o novo já provoca as dores do parto. Essa insegurança geral da vida capitalista cresceu nos anos de crise da Alemanha, significando o surgimento de algo qualitativamente novo e especial, que conferiu a essa receptividade a difusão em massa nunca antes vista, explorada de modo inescrupuloso pelo fascismo.

Mais adiante serão descritas e desmembradas as formas de pensamento que foram assumidas concretamente por essa exploração demagógica da situação social desesperadora de amplos setores do povo alemão. Só então – por via da análise concreta – poder-se-á elucidar por que a demagogia

e a tirania fascista são apenas a culminância de um longo processo, inicialmente tido como "inocente" (em termos da filosofia pura ou, no máximo, em termos da visão de mundo): A Destruição da Razão.

Esse processo, cujos primórdios devem ser procurados na luta romântico-reacionária, pela restauração do feudalismo, contra a Revolução Francesa, e cuja culminância, como vimos, acontece no período imperialista do capitalismo, não se restringia de maneira alguma apenas à Alemanha. Tanto as suas origens como a sua forma de manifestação hitlerista, bem como a sua permanência no presente têm raízes socioeconômicas internacionais, e por isso a filosofia irracionalista se manifestava igualmente em escala internacional. Mas, como vimos na introdução, ela nunca pôde alcançar aquele efeito diabólico que se deu na Alemanha de Hitler; com algumas raras exceções, ela nunca alcançou tal hegemonia como na Alemanha, e não apenas dentro do território alemão, mas também em escala internacional. Por isso, foi necessário apresentar e analisar brevemente neste capítulo aquelas tendências sócio-históricas que transformaram a Alemanha nesse tipo de pátria, nesse centro de hostilidade à razão.

Assim, a exposição que se segue das tendências histórico-filosóficas – com poucas exceções, como Kierkegaard ou Gobineau – precisou se limitar ao desenvolvimento alemão. Ele, e apenas ele, levou ao hitlerismo. E por isso acreditamos que o fato de termos nos limitado à exposição da história do irracionalismo na Alemanha não minora o seu caráter internacional, pelo contrário, amplia-o. Ela é um *Discite moniti*, um "aprendam, vocês estão avisados!" aos homens pensantes de todos os povos. Uma advertência de que não existe uma filosofia "inocente", puramente acadêmica, de que sempre e em todo lugar existe objetivamente o perigo de que algum incendiário, a partir do conteúdo filosófico de "inocentes" conversas de salão e de cafés, de conferências, de folhetins, ensaios etc. cause um incêndio devastador à maneira de Hitler. No epílogo, abordaremos as novas condições da situação mundial de hoje, suas consequências ideológicas. Elas mostram diferenças profundas entre a preparação ideológica da segunda e a da terceira guerra mundial imperialista. Parece, por motivos que serão detalhados no momento certo, que o irracionalismo puro e simples não desempenha hoje um papel dirigente como o dos tempos da organização da segunda conflagração mundial, porém, mostraremos que o irracionalismo ainda constitui uma atmosfera, por assim dizer,

ideológica da nova propaganda de guerra; ao menos não desempenha nela um papel desimportante. A advertência aqui proposta para se aprender com o passado não perdeu de modo algum sua atualidade só porque as condições atuais se modificaram sob muitos aspectos. Tanto menos porquanto uma série de elementos que foram decisivos no irracionalismo "clássico" no tempo de Hitler ainda cumpre um papel em nada reduzido, às vezes até acentuado, na propaganda da "guerra fria" (agnosticismo, relativismo, nihilismo, tendência para a criação de mitos, acriticidade, credulidade, fé em milagres, preconceitos de raça, ódio racial etc., etc.)

A questão do desenvolvimento da razão ou da sua crescente destruição é ainda hoje, ideologicamente, o ponto central no conflito entre progresso e reação, enquanto as lutas, comparadas com o tempo do hitlerismo, são travadas também em relação a outros conteúdos e métodos imediatos. Por isso pensamos que o sentido de uma história dos problemas fundamentais do irracionalismo aponta ainda hoje muito para além do meramente histórico.

Da lição que Hitler deu ao mundo, todo homem singular, como todo povo, deveria tentar aprender algo para a sua própria salvação. E essa responsabilidade precisa existir de modo especialmente agudo nos filósofos, que seriam obrigados a vigiar sobre a existência e o desenvolvimento da razão na medida da sua real participação no processo de desenvolvimento social. (Com isso, o seu significado real no desenvolvimento social não deve ser superestimado.) Eles perderam a oportunidade de cumprir sua obrigação, dentro e fora da Alemanha; e se até agora ainda não se realizaram em todos os lugares as palavras de Mefistófeles sobre o desesperado Fausto:

> *Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,*
> *Der Menschen allerhöchste Kraft,*
> *So hab ich dich schon unbedingt*[*]

Isso não significa – a menos que ocorra uma mudança – para nenhum outro país de economia imperialista, para nenhuma outra civilização burguesa sob o signo do irracionalismo, a menor garantia de que eles não serão amanhã procurados pelo diabo fascista, em comparação com o qual o próprio Hitler talvez pode ter sido apenas um ignorante aprendiz. Ao limitar nossa análise ao desenvolvimento alemão, à filosofia alemã, queremos justamente enfatizar esse *Discite moniti*.

---

[*] "Despreza a razão e a ciência, as mais excelsas forças do homem, e eu te terei inteiro sob meu poder." Fausto. J.W. Von Goethe. (N.T.).

SEGUNDO CAPÍTULO

A fundação do irracionalismo no período entre duas revoluções (1789-1848)

I. Observações prévias e de princípio sobre a história do irracionalismo moderno

É compreensível que o irracionalismo de nosso tempo esteja muito ocupado em procurar antepassados. Ao pretender vincular a História da Filosofia a uma luta "eterna" entre racionalismo e irracionalismo, surge para ele a necessidade de provar que já no Oriente, na Antiguidade, na Idade Média etc., existiam visões de mundo irracionalistas. Não vale a pena fazer o levantamento de todas as formas – algumas grotescas – dessa desfiguração arbitrária da História da Filosofia; veremos, por exemplo, ao tratar dos neo-hegelianos, que até mesmo Hegel aparece como o maior dos irracionalistas. Surge assim uma confusão eclética e sem princípios, uma escolha totalmente arbitrária de nomes famosos ou meio famosos, sem critérios de seleção definidos. É possível dizer que só os precursores imediatos do fascismo e os fascistas possuem aqui um parâmetro: a decidida tendência reacionária. Por isso Baeumler excluiu dessa ilustre sociedade os primeiros românticos de Iena. Por isso é que Rosenberg reconheceu apenas Schopenhauer, Richard Wagner, Lagarde e Nietzsche como "clássicos" do irracionalismo fascista.

Observemos aqui de passagem que o termo "irracionalismo", como designação de uma tendência ou escola filosófica etc., é relativamente recente. Que eu saiba, ela apareceu pela primeira vez na obra de Kuno Fischer sobre Fichte. No *Manual de História da Filosofia*, de Windelband, trata-se já de Schelling e de Schopenhauer em um capítulo intitulado "Metafísica do irracionalismo". De modo ainda mais decidido essa terminologia apareceu em Lask. Embora o termo "irracionalismo" seja usado em um sentido tão amplo que encontre inicialmente objeções críticas,[1] ele se tornou, principalmente entre as duas guerras mundiais, uma designação amplamente reconhecida

[1] Cf. especialmente F. Kuntze: Salomon Maimon, Heidelberg, 1912, p. 510.

para aquelas correntes filosóficas de cuja história nos ocuparemos aqui.

Na própria filosofia clássica alemã, Hegel utilizou a palavra "irracional" apenas no sentido matemático e, ao criticar as tendências filosóficas de que tratamos aqui, fala de um "saber imediato". Até mesmo Schelling[1] usou essa expressão ainda em sentido depreciativo, como sinônimo para o "não absoluto". Apenas no último Fichte podem ser encontrados os primeiros índices do uso atual do termo. Em sua tentativa – frustrada – de opor-se ao vitorioso idealismo objetivo de Schelling e Hegel, Fichte escreveu em sua *Doutrina da Ciência* de 1804: "A projeção absoluta de um objeto de cujo surgimento nada se pode afirmar, em que nos encontramos com um interstício vazio e obscuro entre a projeção e o objeto projetado, que eu denominei – de modo um pouco escolástico, mas, creio, bastante característico – de *projectio per hiatum irrationalem* [...]".[2] Essa conversão de Fichte ao irracionalismo, como em geral toda a sua teoria de conhecimento posterior, não teve efeitos sobre o desenvolvimento ulterior da filosofia. Apenas em Lask é possível verificar uma influência mais marcante do último Fichte, e alguns fascistas se esforçaram em introduzir o nome de Fichte em sua galeria de ancestrais. Por isso, limitamo-nos a sinalizar os fatos terminológicos mais importantes, tratando, em seguida, apenas daqueles representantes do irracionalismo filosófico que se tornaram historicamente influentes.

É claro que o fato de a expressão ser relativamente nova em termos terminológicos não quer dizer que a questão do irracionalismo já não tenha aparecido na filosofia clássica alemã como problema importante. Muito pelo contrário. As considerações que faremos daqui em diante procuram demonstrar que as formulações decisivas desse problema pertencem justamente ao período situado entre a Revolução Francesa e os anos de preparação ideológica da revolução de 1848.

Mesmo o fato de o próprio Hegel não utilizar o termo "irracionalismo" não quer dizer que ele não teria se confrontado com o problema da relação entre dialética e irracionalismo; ele certamente o fez, e não só na polêmica contra o "saber imediato" de Friedrich Heinrich Jacobi. Talvez seja uma coincidência, ainda que uma

---

1 Schelling: *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1856 s., 1ª parte, t. VI, p. 22.
2 Fichte: *Werke*, Edição de F. Medicus, t. IV, p. 288.

coincidência significativa, que sua discussão de princípios sobre esse tema se inicie precisamente com a geometria e com a matemática. De qualquer forma, o que está em pauta aqui são os limites das determinações do *entendimento*, a sua natureza contraditória, o desenvolvimento e o impulso ascendente do movimento dialético aqui surgido em direção à razão. Hegel afirma, a propósito da geometria, que: "Contudo, no seu curso – o que é muito digno de nota –, choca-se finalmente com *incomensurabilidades* e *irracionalidades*, onde, se quiser ir adiante no determinar, é impelida para além do princípio do *entendimento*. Aqui também, como aliás é frequente, apresenta-se uma inversão na terminologia: o que se chama *racional* é o que pertence ao *entendimento*, mas se chama *irracional* o que é, antes, um indício e vestígio da *racionalidade*."[1]

Embora o ponto de partida dessa observação tenha um caráter específico, conquanto Hegel estivesse ainda muito distante de generalizar filosoficamente os termos aqui utilizados, ele já toca aqui no problema filosófico central de todo o desenvolvimento posterior do irracionalismo, isto é, aquelas questões às quais o irracionalismo filosófico sempre esteve ligado. Essas são precisamente as questões, como veremos no decorrer de nossas observações, que resultam dos limites e das contradições do pensamento puramente intelectivo. Esbarrar em tais limites pode significar para o pensamento humano – se este percebe nisso um problema a ser solucionado e, como Hegel notou acertadamente, "indício e sinal da *racionalidade*", isso quer dizer, a mais alta forma de conhecimento – um ponto de partida do desenvolvimento do pensamento para a dialética. O irracionalismo, pelo contrário – para resumir antecipadamente algumas questões que mais adiante deverão ser expostas de modo concreto e detalhado – só chegou até esse ponto, absolutizou o problema, petrificou os limites do conhecimento intelectivo e transformou-os em limites absolutos do conhecimento, mistificando até mesmo o problema, convertendo-o artificialmente em problema insolúvel, atribuindo-lhe uma resposta "suprarracional". A equiparação entre *entendimento* e conhecimento, entre os limites do *entendimento* e os limites do conhecimento em geral, a adoção da "suprarracionalidade" (da intuição etc.) ali onde é possível e necessário avançar para um conhecimento racional – essas são as características mais gerais do irracionalismo filosófico.

O que Hegel aqui trouxe à tona num exemplo de importância radical é uma das questões centrais do método dialético. Ele descreveu "o reino

---

[1] Hegel: Enzyklopädie, § 231. *Sämtliche Werke*, Berlim, 1832, t. VI, p. 404 (ed.bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995. v. I, A Ciência da Lógica, p. 363).

das leis" como "a imagem *quieta* do mundo existente ou fenomênico". É por isso que – para apenas tocar no essencial de sua linha de raciocínio – o fenômeno, em contraposição à lei, é a totalidade, pois o fenômeno contém a lei; mas também contém algo mais, a saber: o elemento da forma que a faz mover-se a si mesma.[1] Com isso, Hegel elaborou aqueles elementos lógicos mais gerais, aquela tendência do método dialético que encerra mais fortemente a sua natureza progressista: o caráter sempre aproximativo do conhecimento dialético. E Lênin, que revelou esse aspecto decisivo do método dialético, naturalmente já materialista, não afetado pelos limites idealistas de Hegel, endossou energicamente a importância da demonstração de Hegel que acabamos de mencionar: "Essa é uma excelente definição materialista, notavelmente apropriada (o uso do termo 'quieta'). A lei toma o que está quieto – e por isso a lei, toda lei, é estreita, incompleta, aproximativa".[2]

Não podemos nos deter aqui de modo mais detalhado na exposição de Hegel, cada vez mais concreta, sobre as relações dialéticas de reciprocidade entre lei (essência) e fenômeno. Temos apenas de apontar para o fato de que Hegel superou no decorrer dessa concretização os limites do idealismo subjetivo, para o qual as determinações universais (essência etc.) não podem residir na objetividade, na própria objetividade, e fundamentou filosoficamente a objetividade da essência: "A essência ainda não tem ser aí algum; mas ela é, e num sentido mais profundo do que o ser" [...] "A lei é, portanto, o fenômeno *essencial*",[3] uma determinação, cujo significado básico Lênin também destacou energicamente em suas notas marginais à *Ciência da Lógica* de Hegel.

Com essas constatações já podemos determinar um pouco melhor a relação geral e metodológica entre o irracionalismo e a dialética. Como a realidade objetiva em princípio é mais rica, mais variada e mais complexa do que jamais podem ser os conceitos mais bem desenvolvidos do nosso pensamento, são inevitáveis confrontos, do tipo que acabamos de assinalar, entre o pensamento e o ser. E, com isso, em tempos em que o desenvolvimento objetivo da sociedade e a descoberta de novos fenômenos naturais por ele produzidos avançam tempestuosamente, surgem grandes possibilidades

---

[1] *Ibid.*, t. IV, p. 145 s. (ed. bras.: *Ciência da Lógica*, *Livro II*: A Doutrina da Essência. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2017. *E-book*, p. 209).

[2] Lenin: *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Berlim, 1949, p. 70.

[3] Hegel*: Gesammelte Werke*, t. IV, p. 150 e 145 (ed. bras.: *Ciência da Lógica, Livro II*: A Doutrina da Essência. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2017. *E-book*, p. 210 e 215, modif.).

para o irracionalismo transformar esse progresso, por meio da sua mistificação, em um movimento retrógrado. Tal situação foi produzida na virada do século XVIII para o século XIX, em parte pela mudança da sociedade, determinada pela Revolução Francesa e pela revolução industrial, na Inglaterra, em parte como consequência das crises que se manifestaram no pensamento das ciências naturais, do desenvolvimento da química, da biologia etc. em função das então novas descobertas geológicas, paleontológicas etc. A dialética de Hegel, na medida em que procura compreender historicamente os problemas aqui levantados, é o mais alto estágio da filosofia burguesa. É dessa filosofia o empreendimento mais enérgico para dominar intelectualmente essas dificuldades: produzir um método que possa garantir tal – até então a mais completa – aproximação entre o pensamento, entre a representação intelectual da realidade e a própria realidade. (Não trataremos aqui dos conhecidos limites idealistas de Hegel, sobre suas mistificações idealistas, sobre a contradição entre método e sistema; a crítica feita a esses limites por parte dos clássicos do marxismo-leninismo é de conhecimento geral e vem aqui pressuposta.)

O irracionalismo interpõe-se aqui nessa – necessária, insuperável, mas sempre relativa – discrepância entre a representação intelectual e o original objetivo. O ponto de partida consiste no fato de que as tarefas colocadas imediatamente ao pensamento, enquanto são ainda tarefas, enquanto são ainda problemas não resolvidos, aparecem de uma forma que as faz parecer como se o ato do pensar, a formação conceitual diante da realidade fosse fracassar, como se a realidade contraposta ao ato de pensar constituísse um para além da *ratio* (da racionalidade do sistema de categorias, até então próprio ao método conceitual). Hegel, como vimos, analisou corretamente essa situação. Sua dialética de fenômeno e essência, existência e lei, mas, antes de tudo, sua dialética dos conceitos do entendimento, das determinações de reflexão, de transição entre entendimento e razão mostra com bastante nitidez o caminho efetivo para a solução dessas dificuldades.

Mas o que sucede se o ato de pensar – por motivos que posteriormente terão de ser analisados de modo concreto e exaustivo – estancar diante das dificuldades e se intimidar diante delas? Se ele converte a constelação necessária que aqui se manifesta (sendo que esta deve repetir-se necessariamente a cada passo decisivo à frente) em algo por princípio insuperável, se a incapacidade para apreender *determinados* conceitos,

determinada realidade, é hipostasiada até converter-se pura e simplesmente em uma incapacidade do ato de pensar, do conceito, do conhecimento racional em geral para apreender pelo pensamento a essência da realidade? E se, fazendo dessa necessidade uma virtude, essa incapacidade para a apreensão intelectual do mundo for apresentada como um "conhecimento superior", como crença, intuição etc.?

É claro que esse problema emerge em todos os níveis do conhecimento, quer dizer, sempre que o desenvolvimento social e, portanto, a ciência e a filosofia são forçadas a dar um salto para a frente, para dar conta das questões reais que vão surgindo. Daí já se pode entrever que a escolha entre *ratio* e *irratio* nunca é uma questão filosófica "imanente". Quando um pensador escolhe entre o novo e o velho, o determinante – em primeiro plano – não são considerações intelectuais e filosóficas, mas, sim, a sua situação de classe e os vínculos com uma classe. Visto da ampla perspectiva de séculos, às vezes chega a ser quase inacreditável que pensadores importantes, no limiar de problemas quase solucionados, deixem de avançar, e até mesmo recuem, tomando a direção contrária à da solução já iminente. Só o caráter de classe de seus posicionamentos pode explicar tais "enigmas".

Esse condicionamento social do racionalismo e do irracionalismo deve ser procurado não só nos mandamentos e proibições sociais de massa. O grande materialista inglês do século XVII, Thomas Hobbes, caracterizou bem sua estrutura quando disse: "Não duvido que, se acaso fosse contrária ao direito de domínio de alguém, ou aos interesses dos homens que possuem domínio, a doutrina segundo a qual os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado teria sido, se não objeto de disputa, pelo menos suprimida, mediante a queima de todos os livros de geometria, na medida em que o atingido por tal doutrina fosse capaz".[1] Logo, é preciso dizer que também esses fatores da repressão sobre novas verdades não poderão ser subestimados. Pense-se nos inícios da filosofia moderna, no destino de Giordano Bruno, de Lucilio Vanini ou de Galileu. Essa situação sem dúvida exerceu grande influência; ela pode ser notada em muitas ambiguidades surpreendentes e se expressa nitidamente na "diplomacia" filosófica de Gassendi, Bayle, Leibniz etc.; também está relacionado com isso o silêncio público de Lessing sobre o seu spinozismo. E mesmo o significado filosófico de

[1] *Cit.* por F. Tönnies, Hobbes. 2. ed., Stuttgart, [s.d.], p. 147 (ed. bras.: *Hobbes*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 90, grifos do original).

tal "diplomacia" não deve ser subestimado. É verdade que, no caso de Gassendi ou Bayle, a posteridade pôde fazer uma ideia clara sobre seu ponto de vista efetivo, mas já no caso de Leibniz essa questão é de difícil discernimento, e o silêncio de Lessing sobre Spinoza foi tomado como fundamento para uma concepção totalmente falsificada de sua visão de mundo.

Apesar de tudo isso, a determinação social de que falamos tem uma relação mais profunda e íntima com a personalidade dos pensadores e a sua produção. Não é apenas a pressão social externa que produz tantas ambiguidades conscientes na filosofia, de Descartes a Hegel, tantos disfarces para o que realmente se pensa, principalmente nas questões decisivas da filosofia. Muito mais importante aqui é o fato de que as condições sociais dominam os pensadores em questão sem que eles se deem conta disso, até em suas convicções mais originais, até em sua maneira de pensar, em seu modo de colocar os problemas etc. Nesse sentido é que Marx se contrapõe aos hegelianos radicais que procuram explicar as ambiguidades de Hegel recorrendo ao argumento de uma adaptação puramente externa, querendo opor o Hegel "exotérico" que transige ao Hegel "esotérico" que assume um compromisso radical: "Não se pode falar de uma acomodação de Hegel diante da religião, do Estado etc., já que essa mentira é a mentira de seu progresso".[1]

Os filósofos – conscientemente ou não, querendo ou não – sempre estão, também interiormente, envolvidos com sua sociedade e, nela, com uma determinada classe, com suas aspirações progressistas ou retrógradas. E justamente aquilo que em sua filosofia é realmente pessoal, realmente original, é nutrido, determinado, formado e guiado por esse terreno (e pelo seu destino histórico). Mesmo onde à primeira vista parece prevalecer um posicionamento individual que beira o isolamento em relação à própria classe, esse posicionamento está intimamente ligado à situação de classe, às flutuações da luta de classes. Sobre Ricardo, Marx demonstrou como sua ligação com a produção capitalista e com o desenvolvimento das forças produtivas sob o capitalismo determina o seu posicionamento. Ele diz: "Se a concepção de Ricardo em seu conjunto está afinada com o interesse da *burguesia industrial*, então isso se dá somente *porque* e na medida em que esse interesse coincide com o interesse da produção ou do desenvolvimento produtivo do trabalho humano. Mas quando esses

[1] Marx-Engels. *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (MEGA), 1ª seção, t. III, p. 164. (ed. bras.: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 130, modif.).

interesses se contradizem, ele é tão *implacável* contra a burguesia como o é, no geral, contra o proletariado e contra a aristocracia".[1]

Quanto mais autêntico e importante é um pensador, tanto mais ele é filho de seu tempo, de seu país, de sua classe, pois cada questionamento filosófico fecundo, real – por maior que seja o esforço para colocá-lo *sub specie aeternitatis* – é sempre concreto; isso quer dizer que ele é determinado em conteúdo e forma pelas angústias e aspirações sociais, científicas, artísticas, entre outras, e contém – sempre dentro das tendências concretas aqui operantes – em si mesmo uma tendência concreta para frente ou para trás, para o novo ou para o velho. E é um problema de importância secundária se, e em que medida, o filósofo em questão tem consciência dessas conexões.

Essas observações, por enquanto bem gerais, levam a uma segunda questão: em cada época, cada classe que combate no campo da filosofia coloca, de forma variada, o problema esboçado de início, e do qual, sob determinadas circunstâncias, pode brotar o irracionalismo. A tensão dialética entre a formação racional dos conceitos e a sua matéria real é mesmo um fato geral da relação cognitiva com a realidade; mas a maneira como esse problema se apresenta em cada caso, como a solução do problema é encarada ou, então, como ela é evitada, como se dá o recuo diante dela é, de acordo com a situação histórica, de acordo com os desdobramentos históricos das lutas de classes, algo qualitativamente diverso.

Essas diferenças de estrutura no modo como se colocam e se solucionam os problemas se manifestam claramente como diferenças entre a filosofia e as ciências particulares. Estas, muitas vezes, são capazes de solucionar de modo direto determinados problemas colocados pela vida, e sem a preocupação com as consequências ideológicas daí decorrentes; pense-se no desenvolvimento da matemática, em que importantes problemas dialéticos foram colocados e resolvidos corretamente, e na qual os maiores inovadores dialéticos também não tinham consciência de que desbravavam novas terras no mundo da dialética, assim como fez o burguês de Molière, que não se dava conta de que falava em prosa. A filosofia, ao contrário, vê-se obrigada a enfrentar as questões de princípio, questões relativas à visão de mundo, sejam quais forem as respostas.

---

[1] Marx. *Theorien über den Mehrwert*. 3ª edição, Stuttgart, 1919, t. II, 1ª part, p. 310 (ed. bras.: *Teorias da Mais-Valia*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: DIFEL, 1980. t. II, v. II, p. 550, modif.).

Mas mesmo essa diferença é relativa e, portanto, é também *historicamente* relativa, pois, sob determinadas circunstâncias sócio-históricas, a afirmação de uma verdade puramente científica, sem qualquer generalização ideológica, sem que sejam dela extraídas imediatamente conclusões filosóficas, pode vir a encontrar-se no centro das lutas ideológicas de classe. Foi isso que se deu na época com a teoria copernicana, foi assim mais tarde com o darwinismo, e é assim que este é ainda hoje desenvolvido por meio de Mitschurin e Lyssenko. Em contrapartida, existiram tendências filosóficas relativamente longevas que tomaram como programa e como princípio central de seu método escapar a perguntas de caráter ideológico. (Aqui nos limitaremos a indicar que nessas tendências evasivas vão sempre, implícitas, determinadas tomadas de posição em sentido ideológico de classe e, portanto, uma parcialidade filosófica. É exatamente isso que ocorre com a manifestação mais característica do tipo a que acabamos de nos referir, ou seja, com o neokantismo e com o positivismo da segunda metade do século XIX.)

Não acreditamos que seja necessário continuar esta análise de caráter geral. Está claro que aquela forma específica de evitar questionamentos filosóficos, metodológico-ideológicos decisivos, atitude na qual reconhecemos a forma fundamental e geral do irracionalismo, deve necessariamente se mostrar em formas qualitativamente diversas nos diversos graus de desenvolvimento social e filosófico a ele correspondente. Disso se conclui também que o irracionalismo, mesmo que se possa verificar a sua ocorrência, ou de algo muito parecido com ele nas mais diversas épocas de crises, pertencentes a formações sociais muito distintas, não pode possuir uma história unitária e coerente, como se poderia falar em relação à história do materialismo ou da dialética. Naturalmente, a "autonomia" dessas histórias é extremamente relativa, assim como ocorre com toda a História da Filosofia, que só pode ser compreendida e exposta de modo científico e racional se tomada como parte da história geral da sociedade, com base na história da vida econômico-social da humanidade. É claro que a seguinte afirmação de Marx, de *A Ideologia Alemã,* também se refere à História da Filosofia: "Não se pode esquecer que o direito, tal como a religião, não tem uma história própria."[1]

[1] Marx-Engels : *Die deutsche Ideologie,* Berlin 1953, p . 63. (ed. bras.: A Ideologia Alemã. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 76).

Mas, no caso do irracionalismo, trata-se ainda de algo diverso, de algo que vai para além disso. É uma simples forma de reação ao desenvolvimento dialético da razão humana (reação aqui entendida no duplo sentido de secundária e de retrógrada). Portanto, sua história depende daquele desenvolvimento da ciência e da filosofia, a cujos questionamentos ela reage convertendo o próprio problema em solução, declarando que a pretensa impossibilidade de princípio de resolver o problema é a mais alta expressão de entendimento do mundo. Essa transformação artificiosa da suposta insolubilidade em solução e a pretensão de que nessa recusa do problema, nesse desviar-se dele, nessa fuga diante de uma resposta positiva, esteja contida a "verdadeira" apreensão da realidade é a marca decisiva do irracionalismo. Também o agnosticismo evita responder a tais questões; mas ele se limita a declará-las sem respostas e recusa a possibilidade dessas respostas – de modo mais ou menos aberto –, em nome de uma filosofia que se pretende rigorosamente científica. (Com isso, limitamo-nos naturalmente a apontar apenas dois polos; na filosofia real, sobretudo naquela da fase imperialista, deparamo-nos com as mais variadas posições intermediárias entre o agnosticismo e o irracionalismo, sendo que não raramente o primeiro se converte no segundo, sem falar que, por razões que encontraremos ainda com grande frequência, quase toda forma moderna de irracionalismo se funda mais ou menos sobre a teoria do conhecimento do agnosticismo.)

Portanto, toda crise significativa do pensamento filosófico, enquanto luta social entre aquilo que nasce e aquilo que morre, produz ao lado da reação tendências que poderiam ser designadas pelo termo moderno "irracionalismo". Certamente é de se duvidar se uma aplicação geral desse termo pode ser cientificamente útil. De um lado, como o irracionalismo moderno de fato desejou, poderia nascer a falsa aparência de uma linha irracionalista unitária no interior da História da Filosofia. De outro, por motivos que em seguida explicaremos, o irracionalismo moderno apresenta condições de existência tão específicos, que derivam da peculiaridade da produção capitalista, que um termo tão comum apagaria com muita facilidade as diferenças específicas e modernizaria de modo inadmissível velhas tendências de pensamento, tendências que pouco têm em comum com aquelas do século XIX. Essa última tendência, de qualquer forma, está amplamente difundida na História da Filosofia da burguesia decadente; basta lembrar que Natorp apresenta-nos um Platão "kantiano", Petzold, um Protágoras "machista"* etc. As diversas tendências do irracionalismo moderno

* Lukács refere-se aqui ao físico Ernst Mach (1838-1916), que se dedicou à filosofia da ciência e elaborou a doutrina do empirocriticismo, criticada por Lênin no livro *Materialismo e Empirocriticismo* (1909). (N.E.).

encarregaram-se então de equiparar toda a História da Filosofia, de Heráclito e Aristóteles até Descartes, Vico e Hegel com o obscurantismo impenetrável da "filosofia da vida" ou do existencialismo.

Enfim, em que consiste a especificidade do irracionalismo moderno? Consiste, sobretudo, no fato de que ele surgiu sobre a base da produção capitalista e de suas lutas de classe específicas; no início, com base na luta pelo poder, de natureza progressista, travada pela classe burguesa contra o feudalismo e contra a monarquia absoluta, mais tarde, com base nas suas lutas defensivas, reacionárias, contra o proletariado. As exposições que apresentaremos ao longo deste livro devem mostrar concretamente que mudanças decisivas foram produzidas – no desenvolvimento do irracionalismo, tanto no conteúdo como na forma, tanto nas questões como nas respostas – pelas diversas etapas dessas lutas de classe e que mudanças se impuseram sobre sua fisionomia.

Se procurarmos sintetizar agora o significado fundamental da produção capitalista para o nosso problema filosófico, então precisamos, em primeiro lugar, ressaltar uma diferença importante entre o desenvolvimento capitalista e o pré-capitalista: o problema do desenvolvimento das forças produtivas. Nas sociedades escravistas, a contradição entre forças produtivas e relações de produção expressa-se, no ponto decisivo para nós, na crise do sistema, no fato de que as forças produtivas se retraem e se degeneram cada vez mais e, com isso, instauram um processo que inviabiliza com o tempo a perpetuação do sistema escravista como base econômica e social da sociedade. No feudalismo, essa mesma contradição já se manifesta de um modo muito diverso: no seio da sociedade feudal, a burguesia – originariamente mero elemento constitutivo da própria formação feudal – desenvolve suas forças produtivas cada vez mais, alcançando patamares cada vez maiores, e esse desdobramento crescente acabou por implodir a estrutura social do feudalismo. (Não podemos aqui abordar as variadas formas que esse processo assumiu na Inglaterra, na França etc., embora sejam precisamente essas diferenças que determinam de modo profundo a peculiaridade das lutas de classes e as particularidades das filosofias francesa, inglesa etc.) Mas, depois do advento da produção capitalista, o desenvolvimento das forças produtivas é qualitativamente diferente de todas as formações sociais anteriores. Já o ritmo de seu desdobramento possui um acento qualitativamente novo. Mas isso está ligado também à íntima interação, até então inexistente, entre o desenvolvimento da ciência e o crescimento das forças produtivas. A expansão formidável das

ciências da natureza, desde a Renascença, explica-se, sobretudo, em função dessa relação de interação. Mas tudo isso tem ainda como consequência que o desenvolvimento reacionário da burguesia no campo político, no social e (o que nos interessa aqui em particular) no campo ideológico se inicia numa etapa histórica em que as forças produtivas ainda estão em forte movimento ascendente. É certo que também no capitalismo as relações de produção são um obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas. Em relação ao imperialismo, Lênin demonstrou-o de modo convincente, e já na fase pré-monopolista tal obstáculo se manifestava em toda crise econômica. Mas mesmo esse fato significa para o capitalismo apenas que as forças produtivas não se desdobram na proporção que teriam correspondido a sua organização econômica, no nível mais elevado da técnica etc., e que importantes forças produtivas existentes estariam condenadas a permanecer sem aproveitamento (pense-se no uso industrial da energia atômica no capitalismo). Em contrapartida, o crescimento qualitativo da interação entre as forças produtivas e as ciências da natureza no capitalismo tem como consequência que a burguesia – sob pena de ruína – também é forçada, nos tempos de seu declínio, a desenvolver as ciências da natureza até determinado grau; já a técnica da guerra moderna se impõe a ela de modo absoluto.

A esse desenvolvimento econômico está ligado de modo inseparável o caráter inteiramente distinto das lutas de classe. Alguns historiadores soviéticos mais recentes têm lembrado o papel decisivo das sublevações dos escravos e dos servos para o processo de dissolução da economia escravista e do feudalismo. Mas com isso não se apaga a diferença qualitativa entre o proletariado e as classes exploradas precedentes. Não será possível aqui debater as importantes consequências dessa nova situação. Apenas indicamos um elemento que, em nossas observações posteriores, irá desempenhar um papel decisivo: o proletariado é a primeira classe oprimida da história universal que está em condições de contrapor à visão de mundo dos opressores uma visão de mundo própria, independente e superior. Veremos que o desenvolvimento de toda a filosofia burguesa se encontra determinado pelas lutas de classes assim nascidas, que as inflexões decisivas dentro do desdobramento do irracionalismo moderno também podem ser associadas ao fato de se este ainda se volta contra o progresso burguês, contra a liquidação dos resíduos feudais, ou se dá apoio à luta defensiva da burguesia reacionária no campo ideológico enquanto ala ultrarreacionária

da ideologia burguesa, inclusive assumindo, dentro dessa luta defensiva, a direção ideológica.

Esta tendência do desenvolvimento das forças produtivas, que está – quanto mais alta, tanto mais intimamente – ligada ao desenvolvimento da ciência, determina – também na época da decadência – outra relação entre a classe dominante e a economia, sobretudo quando ligada às ciências da natureza, se comparada com aquilo que sucedia nas sociedades de classes precedentes. Nessas sociedades, a contradição que se manifestava entre as forças produtivas e as relações de produção significava necessariamente um limite para a ascensão das ciências, sobretudo das ciências da natureza, enquanto que no capitalismo essas ciências devem conservar, também na época da decadência, uma certa capacidade de desenvolvimento – mesmo que elas sejam refreadas com frequência. É natural que aqueles obstáculos – a que já nos referimos do ponto de vista econômico – desempenhem um papel importante. Essa tendência se manifesta de modo ainda mais claro no imbricamento entre a guerra imperialista e as ciências da natureza. Por um lado, é provocado, dessa forma, um salto no desenvolvimento de algumas questões técnicas; por outro, porém, essas mesmas tendências agravaram a crise geral da física moderna, conduzindo-a, como ciência teórica, sempre mais para um beco sem saída. Falaremos logo sobre a questão decisiva, ou seja, sobre a relação entre ciência e visão de mundo, que na fase ascensional é uma relação de incentivo mútuo e que na fase de decadência se transforma em um impedimento para ambos. De qualquer modo, de tudo isso resulta, em relação ao nosso problema, uma situação particular para a filosofia na sociedade burguesa: a acientificidade (ou, para ser mais exato, o espírito anticientífico) da filosofia, que, em momentos críticos de inflexão, volta-se abertamente contra a razão. Isso produz um ambiente intelectual totalmente diverso, já que – paralelamente a essas tendências e em constante relação de interação entre elas – prossegue ininterruptamente a conquista da natureza pelas ciências naturais e pela técnica, ainda que de modo desacelerado; já que, no capitalismo decadente, a estagnação e o retrocesso das forças produtivas não assumem a forma de um retorno forçado para métodos inferiores de produção. A nova situação que se esboça para a filosofia burguesa moderna, que determina os traços específicos do irracionalismo moderno, é particularmente agravada e aguçada pelo fato de que as constantes e crescentes descobertas no domínio das ciências da natureza e da história são revertidas em uma nova qualidade; também pelas inevitáveis consequências ideológicas desse crescimento e pela influência desse desenvolvimento sobre a questão religiosa.

Também aqui o desenvolvimento do capitalismo assume uma posição especial na história atual. As crises nas mudanças estruturais entre uma formação social e outra sempre foram acompanhadas por crises religiosas. Nessas crises – inclusive no surgimento do capitalismo – sempre uma religião foi substituída por outra. Que o surgimento do capitalismo se expresse como uma crise dentro do cristianismo, não muda nada nesse fato. Não só a Reforma criou uma religião nova, mesmo que igualmente cristã; também o desenvolvimento do catolicismo na Contrarreforma significou uma mudança qualitativa, se comparado com a Idade Média.

Todavia, mesmo que a intolerância e a agressividade das diversas igrejas talvez jamais tivessem se manifestado de modo tão intenso, já nesse período a religião começou a ser compelida – do ponto de vista ideológico – a uma posição defensiva. As novas ciências desenvolvidas no Renascimento, sobretudo as ciências naturais, diferenciavam-se das ciências de todas as etapas precedentes do desenvolvimento, não só pelo fato de serem hostis à religião no que tange às suas bases e consequências filosóficas (cosmológicas) – como muitas vezes o era a antiga filosofia da natureza –, mas, precisamente, porque minavam os fundamentos da religião com suas pesquisas singulares e seus resultados exatos; e isso, mesmo quando os próprios pesquisadores que obtiveram esses resultados se encontravam pessoalmente em terreno religioso, isto é, mesmo quando essas consequências não são intencionais. A posição defensiva da religião consiste no fato de não estar mais em condições de criar, como no tempo de Thomas de Aquino, sobre bases a princípio religiosas, uma imagem de mundo que, por sua vez, pretenda e pareça abarcar e compreender os princípios, os métodos e os resultados da ciência e da filosofia. O cardeal Belarmino viu-se obrigado a adotar, diante da teoria copernicana, uma posição agnóstica, quer dizer, teve de admitir o heliocentrismo como "hipótese de trabalho" útil para a prática científica, mas contestando a competência da ciência em emitir qualquer opinião sobre a verdadeira (religiosa) realidade. (É claro que essa evolução já começou na Idade Média com a filosofia do nominalismo; sua argumentação é um reflexo da situação econômica já suposta e pela qual o desenvolvimento da classe burguesa no mundo feudal atuava, ao chegar a determinada etapa, como elemento de sua própria dissolução interna.)

Este não é o lugar apropriado e, por isso, não poderia ser a nossa pretensão expor, até mesmo de modo aproximado, as fases desse desenvolvimento, suas crises e suas lutas. Aqui podemos fazer apenas algumas observações de princípio.

Em primeiro lugar, é preciso indicar que esse desenvolvimento, já no nominalismo, como luta de tendência antirreligiosa da nova imagem de mundo contra a velha religião, começou e continuou por um longo período como luta de uma forma de religião contra outra, como uma luta interna de religiões. É o que ocorreu também nas revoluções burguesas, em certo sentido até na Revolução Francesa; basta pensar no culto de Robespierre ao "ser supremo". A burguesia, vista como classe inteira, não foi capaz de uma ruptura radical com a consciência religiosa. Quando seus ideólogos, sobretudo os grandes materialistas dos séculos XVII e XVIII, expressavam seu desejo para tal acerto de contas, o grau de desenvolvimento das ciências ainda não estava suficientemente avançado para permitir que se elaborasse uma imagem de mundo de fato acabada, com base numa citerioridade radical. Sobre esse tempo, Engels afirma que: "Honra em mais alto grau a filosofia da época o fato de ela não se deixar perturbar pelo nível, então limitado, de conhecimentos sobre a natureza, de ela – de Spinoza aos grandes materialistas franceses – ter insistido em explicar o mundo a partir de si mesmo, deixando a cargo das ciências da natureza do futuro a justificação dos casos particulares".[1]

A possibilidade científica de explicar o mundo a partir dele mesmo cresceu cada vez mais e hoje está a ponto de se realizar completamente, na medida em que o nosso conhecimento se aproxima das transições concretas entre a natureza inorgânica e a orgânica. As hipóteses de Kant e Laplace no campo da astronomia, os descobrimentos da geologia, o darwinismo, a análise da sociedade originária feita por Morgan, a teoria de Engels sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem, o ensinamento de Pawlow sobre o reflexo condicionado e o não condicionado e do sistema de sinalização 2', o desenvolvimento do darwinismo por Mitschurin e Lyssenko, a descoberta da origem da vida por Oparin e Lepeschinskaya etc. apontam para algumas etapas importantes desse caminho. Todavia, quanto mais se desenvolve a sociedade burguesa, quanto mais a burguesia se dedica apenas à defesa de seu poder contra o proletariado, quanto mais ela se converte em classe reacionária, mais raramente os intelectuais e filósofos burgueses estão dispostos a extrair consequências filosóficas da enorme riqueza de dados e de fatos obtidos pela ciência;

[1] ENGELS, Friedrich. *Dialektik der Natur*, Berlim, 1972, p. 13 (ed. bras.: *A Dialética da Natureza*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000 [sem informação do tradutor]. p. 19, tradução modif.).

num momento em que o desenvolvimento se aproxima de um ponto no qual se coloca na ordem do dia avançar mais um passo na explicação terrenal do mundo, na leitura do mundo a partir do próprio mundo, da apreensão racional da dialética em seu próprio movimento, a filosofia burguesa encaminha-se cada vez mais para soluções irracionalistas.

Crises como essas naturalmente não costumam ser de caráter puramente científico. Pelo contrário. O aguçamento da crise científica, a necessidade de optar entre continuar o caminho da dialética ou se refugiar no campo do irracionalismo costuma coincidir – não por acaso – com grandes crises sociais, pois, assim como o desenvolvimento das ciências da natureza é determinado, sobretudo, pela produção material, assim também as consequências filosóficas, que surgem de novas questões e respostas, de seus problemas e tentativas de solução, dependem das lutas de classes do período considerado. A decisão de se as generalizações filosóficas da ciência da natureza produzem um progresso quanto ao método e quanto à visão de mundo, ou se elas são impedidas de avançar, isto é, a *tomada de partido da filosofia*, diante dessa questão, brota – de modo consciente ou inconsciente – da posição de seus representantes nas lutas de classes do período considerado.

Isso vale em medida ampliada para a relação da filosofia com as ciências sociais, sobretudo com a economia e a história. A conexão entre a orientação da tomada de posição filosófica – em sentido progressista ou retrógrado – e as lutas de classes do presente é ainda mais profunda, mais íntima. Em nenhum pensador essa conexão se manifestou de modo tão claro como em Hegel. Embora alguns filósofos importantes tenham se manifestado de modo menos direto sobre as questões econômicas, histórico-sociais de seu tempo, também neles poderia ser indicado com facilidade o elo que ata o seu ponto de vista gnosiológico ao seu posicionamento sócio-histórico e econômico.

Essa concretização – embora ainda em linhas muito gerais – de nossa concepção, inicialmente esboçada, a respeito das raízes filosóficas do irracionalismo, já mostra por si só a insustentabilidade daquela busca por antepassados, conduzida com tanto empenho pelos representantes modernos dessa orientação. A tendência fundamental da filosofia do século XVI até a primeira metade do século XIX foi, vista em seu conjunto, uma veemente força propulsora, um ímpeto intenso pela conquista teórica de toda a realidade, natural e social. O desenvolvimento tempestuoso das ciências, a ampliação do campo de visão, do panorama dos fenômenos em ambos

os domínios revela, portanto, de modo ininterrupto, problemas dialéticos. E mesmo que, principalmente em função de todo esse desenvolvimento científico, esse período tenha sido dominado – até os umbrais da filosofia clássica alemã – pelo pensamento metafísico, apareceram em todos os lugares destacados pensadores dialéticos, às vezes puramente espontâneos. Nas ciências, questões dialéticas foram colocadas e reveladas – muitas vezes de modo filosoficamente inconsciente; até mesmo pensadores cuja concepção gnosiológica tem caráter metafísico, frequentemente, nas questões concretas, libertaram-se dessas amarras e descobriram novo terreno na dialética. Engels ofereceu uma imagem muito nítida dessa situação: "A filosofia mais recente, em contrapartida, embora também tivesse representantes brilhantes na dialética (por exemplo, Descartes e Spinoza), havia se atolado mais e mais, graças especialmente à influência inglesa, no modo metafísico de pensar, que reinava quase absoluto também sobre os franceses do século XVIII, ao menos em seus trabalhos especificamente filosóficos. Fora da filosofia propriamente dita, eles também eram capazes de fornecer obras-primas da dialética; basta lembrar de *O Sobrinho de Rameau*, de Diderot, e do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de Rousseau".[1]

O embate filosófico central dá-se, também nesse período, entre o materialismo e o idealismo. O materialismo, depois de ter sido gestado já na Idade Média (às vezes de modo místico-religioso), enfrentou o idealismo em sua primeira batalha de campo aberto, nas discussões em torno das *Méditations* de Descartes. Nessas discussões os então mais destacados representantes do materialismo, Gassendi e Hobbes, entraram em cena contra Descartes. Não é necessária uma investigação mais detalhada sobre o fato de que Spinoza tenha significado mais um reforço dessa tendência. O século XVIII representou, sobretudo na França, o mais alto florescimento do materialismo metafísico, o período de Holbach, Helvetius e Diderot. Não se deve esquecer o fato de que, na filosofia inglesa – apesar de sua orientação oficial ser agnóstico-idealista (a corrente de Berkeley e de Hume, que se liga às insuficiências de Locke), em função do pacto ideológico da "revolução gloriosa" – apareceram ainda notáveis e influentes pensadores materialistas ou tendentes ao materialismo. As famosas metáforas, recorrentes em diversas formas, em torno da ilusão idealista humana do livre-arbítrio revelam com quanta força se manifestava, inclusive em pensadores que não professavam o materialismo, a convicção de que a consciência é

---

[1] ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*, Berlim, 1952, p. 21 (ed. bras.: *Anti-Dühring*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 48-49).

determinada pelo ser: não só a imagem da pedra lançada, de Spinoza ou a da bandeirola, de Bayle, mas também a imagem dos polos magnéticos de Leibniz.

É claro que a oposição religiosa, reacionária, entra em intensa polêmica contra o avanço do materialismo, contra essa tendência de uma concepção da citerioridade da cosmologia e da antropologia, contra a possibilidade de uma sociedade que funcione sem uma transcendência, sem uma moral cristã-transcendente (a sociedade dos ateus em Bayle, os vícios como fundamento do progresso na sociedade de Mandeville etc.). E também é claro que, nessa polêmica, apresentem-se necessariamente alguns temas para o pensamento que, mais tarde, vão desempenhar um papel importante no irracionalismo moderno, sobretudo ali onde os pensadores em questão são mais ou menos movidos pelo sentimento de que os argumentos teológicos convencionais, pelo menos quanto ao método, não eram mais suficientes para se opor ao materialismo, de que era preciso defender a imagem de mundo da religião cristã, concretamente, em seu conteúdo, com um método “mais moderno”, “mais filosófico”, aproximando-se, portanto, do irracionalismo.

Nesse sentido, é possível considerar como precursoras do irracionalismo moderno algumas figuras dessa etapa de desenvolvimento, como Pascal em sua relação com o cartesianismo, como F. H. Jacobi em sua relação com o Iluminismo e com a filosofia clássica alemã. É fácil notar em ambos o retrocesso diante do progresso social e econômico, progresso que é ditado pelo ritmo do desenvolvimento de sua época e contra o qual eles (sobretudo Pascal) se colocaram numa espécie de oposição romântica, cujos resultados eles criticam pela perspectiva de direita.

Em Pascal é nitidamente visível a linha dupla dessa crítica. Pascal fez uma descrição crítica viva e aguda da sociedade formada pela nobreza cortesã, das consequências morais niilistas que resultam de modo necessário da dissolução que já se apresentava nitidamente. Em tais descrições não raramente se encontram pontos de contato com La Rochefoucauld e La Bruyère. Mas enquanto estes afrontaram com coragem os problemas morais que surgiram nesse momento, no caso de Pascal a constatação desses problemas serviu apenas para produzir um *pathos* em sintonia com seu tempo e que lhe serviu de trampolim para um *Salto mortale* em direção à religião. Enquanto que em La Rochefoucauld e em La Bruyère, ainda que apenas de modo aforístico ou descritivo-argumentativo, ocorreu como resultado uma forte aproximação da dialética da moral dentro da sociedade capitalista nascente, essas contradições apareceram em Pascal, de antemão, como

insolúveis do ponto de vista da citerioridade humana. Ou seja, como sintoma do abandono e da solidão desesperada e sem salvação do homem, que depende apenas de si, num mundo abandonado por Deus. (Não é por um acaso que Pascal, descrevendo e analisando o tédio mortal e sem consolo como doença atual das classes dominantes, aproximou-se muitas vezes de Schopenhauer).

Essa descrição filosófica do abandono, que constitui o elo mais importante para a filosofia irracionalista dos períodos posteriores, é também o fundamento de suas reflexões sobre as relações do homem com a natureza. O eminente e engenhoso matemático Pascal extraiu, da então nascente consideração "geométrica" da natureza, conclusões ideológicas diametralmente opostas às de Descartes, Spinoza ou Hobbes, mesmo levando em conta todas as outras diferenças. Estes vislumbraram possibilidades inesgotáveis para o domínio teórico e a conquista prática da natureza pelo homem. Pascal, ao contrário, enxergou nisso a transformação do cosmo povoado, até então, por imagens antropomórficas, míticas e religiosas, em uma infinitude vazia, inumana e estranha ao homem. O homem está perdido, extraviado naquele minúsculo canto do universo, para onde foi lançado pelas descobertas das ciências da natureza; perplexo, ele está diante dos enigmas indecifráveis de dois abismos: o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Só a experiência religiosa, da verdade do coração (do cristianismo) pode lhe devolver o sentido e a direção para o caminho da vida. Logo, Pascal viu tanto os efeitos desumanizadores do capitalismo nascente – então ainda na forma do absolutismo feudal –, assim como também as consequências metodológicas necessárias e progressistas, seja das novas ciências da natureza, que destruíram o antropomorfismo das imagens de mundo precedentes, seja da nova filosofia que cresceu nesse terreno. Ele enxerga os problemas, mas recua precisamente ali onde seus grandes contemporâneos avançam (ou ao menos se esforçam para avançar) na direção da dialética.

Esse recuo, esse movimento de retrocesso diante dos novos problemas colocados, ligam Pascal ao novo irracionalismo. No mais, ele se distingue desse irracionalismo pelo fato de expressar uma ligação de conteúdo incomparavelmente mais forte com a religião positiva e dogmática: o conteúdo efetivo de sua filosofia – a finalidade de sua dissolução dos princípios dialéticos num paradoxo desesperado, *a priori* insolúvel, que o obrigou a um *salto mortale* para a religião – é, portanto, o cristianismo dogmático,

mesmo que este se apresente sob a forma pós-luterana, a do jansenismo. Assim, o que converteu Pascal num antepassado do irracionalismo moderno não é tanto os seus conteúdos afirmativos, mas o seu método, a sua fenomenologia aforística de uma vivência religiosa desesperada. Mas é só nesse aspecto que ele pode ser considerado um precursor relativamente autêntico. Sua fenomenologia do desespero, em vários aspectos "moderna", que tende à realização religiosa, levou, como demonstramos, para o reconhecimento dogmático do cristianismo; e exatamente por isso, pelo reconhecimento da "racionalidade" dos dogmas, ele irá trilhar caminhos totalmente diversos aos do irracionalismo moderno. Aliás, e isso foi muitas vezes colocado em evidência, ele se encontrava supostamente muito próximo de Kierkegaard. Nossas análises posteriores sobre o ponto de vista e método desse último irão mostrar, entretanto, que a distância histórica de quase dois séculos reverte-se em uma nova qualidade: em Kierkegaard, a fenomenologia do desespero domina a tal ponto, que a tendência de resolução e de superação daquela pela religião modifica, de maneira decisiva, contra a sua própria vontade, o objeto da intenção religiosa, levando desagregação dos conteúdos religiosos, que transforma as tendências cristãs em algo puramente optativo, postulativo e que aproxima toda a sua filosofia de um ateísmo religioso, de um nihilismo existencialista. É verdade que, de tudo isso, já existem em germe em Pascal, mas apenas em germe.

Em Friedrich Heinrich Jacobi, contemporâneo do Iluminismo e do classicismo alemães, mostra-se, antes de tudo, muito claramente a defesa contra o materialismo e o ateísmo, mas o conteúdo positivo de sua vivência religiosa é muito mais inconsistente. Nele resta muito mais a tentativa de salvar a generalização abstrata da religião. Com isso Jacobi mostra simultaneamente uma proximidade e uma distância do irracionalismo moderno. A sua proximidade com o irracionalismo moderno consiste no fato de que ele contrapõe, com o maior radicalismo, a intuição (para ele: o "saber imediato") ao conhecimento conceitual, ao pensamento discursivo, isto é, metafísico, que ele confere a este apenas um significado prático-pragmático, para reservar à vivência religiosa, exclusivamente, a obtenção da verdadeira realidade. (São visíveis, mesmo que de modo muito abstrato, determinados contornos do irracionalismo moderno; veremos, por exemplo, essa mesma dualidade – de modo muito mais desenvolvido – em Bergson.) Mas Jacobi também está distante do irracionalismo moderno, porque nele o conteúdo do salto se limita à generalização abstrata de Deus.

Com isso, Jacobi detém-se diante daquela problemática – certamente de um modo indefinido e vazio – que mais tarde o irracionalismo moderno irá ocupar com os mitos; isto é, ele se detém diante da vivência daquele *nihil*, cada vez mais clara e, aliás, poucas vezes admitida sinceramente, sendo que essa vivência se apresenta como suposta procura pela verdadeira substância, desviando-se intuitivamente da dialética. No vazio do "saber imediato" de Jacobi, escondem-se certamente ainda as mesmas ilusões que preenchem o teísmo do Iluminismo alemão: de um lado, podemos notar a tentativa de conciliar a concepção do "primeiro impulso", próprio da ciência da natureza mecânica daquele tempo, com a existência de um Deus que, de certo modo, dá corda no relógio do universo. É verdade que Jacobi manifesta oposição áspera aos representantes alemães dessas concepções (por exemplo, Mendelssohn), mas, ao Deus da inteligibilidade rasa – vazio, sem conteúdo e impotente –, ele apenas pode opor o Deus da pura intuição, igualmente vazio e desprovido de conteúdo. Hegel caracteriza com precisão esse aspecto da visão de mundo de Jacobi: "Enfim, o saber imediato sobre Deus deve estender-se somente a [intuir] que Deus é; não o que Deus é – pois esse último seria um conhecimento e levaria a um saber mediatizado. Assim, Deus, como objeto da religião, é expressamente limitado ao Deus em geral, ao suprassensível indeterminado; e a religião, em seu conteúdo, é reduzida a seu mínimo".[1] Por outro lado, Jacobi partilha com a parte retrógrada do Iluminismo alemão a hostilidade contra aqueles importantes pensadores que nos séculos XVII e XVIII procuram traçar uma imagem do mundo superior ao nível das ciências naturais da época, constituído como um sistema fechado, dotado de uma dinâmica dialética, baseado no automovimento das próprias coisas. (Spinoza, Leibniz e os materialistas franceses.)

Disso deriva que Jacobi enfrente, sem compreendê-las, as tendências dialéticas de seus contemporâneos (Hamann, Herder, Goethe), do mesmo modo como recusa os iluministas pseudorracionalistas alemães, ligados à metafísica escolástica de Wolff; que mais tarde ele critique a filosofia clássica alemã do mesmo ponto de vista com que o faz com as figuras mais destacadas dos séculos XVII e XVIII; que nem mesmo ele seja capaz de reconhecer a tendência irracionalista presente em Schelling como o ensinamento de um aliado, mas que o ataque com os mesmos argumentos que havia usado contra o spinozismo.

[1] HEGEL, Friedrich. *Enzyklopädie*, § 73, v. VI, p. 141 (ed. bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. v. I, A Ciência da Lógica, p. 151.)

No entanto, apesar de todos esses traços, Jacobi também não é um representante efetivo do irracionalismo moderno. Apenas sob um duplo ponto de vista ele irá se aproximar dessa tendência com mais força que qualquer outro desse período. Primeiro, por proclamar a intuição, em toda a sua nudez e abstração, como único método da verdadeira filosofia, e o faz com sinceridade e honestidade muito maiores que as dos irracionalistas que virão posteriormente. Ele chega a constatar que a argumentação, por exemplo, de um Spinoza é irresistível, mas que, em sua irresistibilidade, conduz necessariamente ao ateísmo. É o que ele afirma em seu famoso diálogo com Lessing: "Para mim, Spinoza é suficientemente bom, mas encontramos em seu nome uma má salvação!"[1] Essa posição de Jacobi estabelece certo parentesco seu com os princípios do irracionalismo moderno, pois, quanto mais se agudizam antagonismos sociais, quanto mais em perigo se acha a visão de mundo religiosa, tanto mais energicamente os irracionalistas negam ser possível um conhecimento racional da realidade. Essa linha principia já em Schopenhauer.

Por isso, Jacobi busca seu caminho para o "saber imediato". No mesmo diálogo, sobre esse "saber imediato", ele diz: "Sua finalidade última é aquilo que não se pode explicar: o insolúvel, o imediato, o simples".[2] Com isso, evidentemente, toda a metodologia do conhecimento filosófico é posta sobre trilhos puramente subjetivistas. Para Jacobi, não é a investigação do mundo objetivo, a essência interna dos próprios objetos, que determina o método da filosofia, mas é a partir dos comportamentos subjetivos do pensador (de suas inferências conceituais ou de seu conhecimento imediato, sua intuição) que surge o verdadeiro ou o falso objeto da filosofia. Por isso é que Hegel colocou, já em seus polêmicos escritos de juventude, a filosofia de Jacobi em paralelo com o idealismo subjetivo de Kant e Fichte. Mas, enquanto estes se esforçam em elaborar, a partir de seu ponto de vista subjetivista, um método de conhecimento filosoficamente objetivo, Jacobi professa abertamente um subjetivismo extremo.

E ele não faz isso apenas no campo da teoria do conhecimento, mas também no da ética. Jacobi expressa com grande força plástica esse seu ponto de vista diante de Fichte. É este o teor de sua confissão: "Sim, eu sou

---

[1] *Jacobis Spinozabüchlein*, München, 1912, p. 66.
[2] *Ibid.*, p. 78.

o ateu e o ímpio que – em oposição *à vontade que nada quer* – quer mentir, como *Desdemona* mentiu ao morrer; quer mentir e enganar, como *Pilades* representando para Orestes, quer assassinar, como *Timoleon* quer violar a lei e o juramento, como *Epaminondas*, como Johann de Wit; quer cometer suicídio, como *Othon*; quer violar o templo, como *Davi* – sim, até mesmo colher as eras no dia do *shaabat* só porque *estou faminto* e porque *a lei é feita para atender a vontade do homem, não o homem para atender a vontade da lei.* Eu sou esse ímpio e zombo da filosofia que, por isso, me chama de ímpio, zombo dela e de sua mais elevada essência: pois com a mais sagrada certeza que tenho em mim, sei que o *privilegium aggratiandi* por tais delitos contra a pura letra da lei absolutamente universal da razão é a verdadeira *prerrogativa soberana* do homem, o selo de sua honra, de sua natureza divina".[1] Para uma melhor concretização histórica, é útil assinalarmos aqui que Jacobi, por um lado, aponta corretamente para determinadas falhas centrais do idealismo subjetivo de Fichte, para a "vontade que nada quer", para a universalidade abstrata de sua ética, mas, por outro, suas próprias exigências éticas contêm apenas um autoendeusamento desprovido de princípios, um gozo subjetivista do indivíduo burguês, a sua vontade de ser uma "exceção". Por isso, ele não quer superar a lei universal, mas apenas garantir o direito do indivíduo burguês a uma posição de exceção (*privilegium aggratiandi*): a prerrogativa aristocrática do intelectual burguês de ser uma exceção à lei universal (pelo menos em sua imaginação, pois nunca ocorreu a Jacobi cometer de fato as ações indicadas).

Assim Jacobi transforma as questões gnosiológicas e éticas em problemas psicológico-subjetivos. Como o encobrimento dos limites entre teoria do conhecimento e psicologia corresponde a uma das características essenciais do irracionalismo moderno (sobretudo àquelas da assim chamada fenomenologia), não deixa de ser interessante assinalar que essa tendência se manifesta no próprio Jacobi ainda sem qualquer disfarce, e que Hegel criticara, desse mesmo ponto de vista, esse tipo de conhecimento imediato: "A esse respeito, pode-se aduzir que corresponde às experiências mais comuns [o fato seguinte:] que verdades – que se sabe muito bem serem o resultado de considerações mais complexas, sumamente mediatizadas – apresentam-se

[1] Publicado em: *Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit*, München, 1912, p. 179.

imediatamente à consciência daquele a quem tal conhecimento se tornou familiar. [...] A facilidade que conseguimos em um gênero qualquer de saber – e também de arte, de competência técnica – consiste justamente em ter, quando o caso se apresenta, *imediatamente* na própria consciência, e também em atividade voltada para o exterior, e em seus membros, tais conhecimentos e modos de atividade. Em todos esses casos, não só a imediatez do saber não exclui sua mediação, mas são de tal modo unidas que o saber imediato é até mesmo produto e resultado do saber mediatizado".[1] Hegel, com sua sóbria agudeza, descarta a ilusão de que é possível encontrar, por meio da imediaticidade, algo novo, imediato; e com isso faz uma crítica que não atinge apenas Jacobi, mas também todas as teorias da intuição posteriores.

O outro aspecto importante é que, em Jacobi, o "saber imediato" não aparece apenas como via de salvação diante das consequências ateístas dos grandes pensadores dos séculos XVII e XVIII, mas também, em estreita conexão com isso, como defesa contra o materialismo. No diálogo extraordinariamente interessante, já por nós mencionado, entre Jacobi e Lessing, em que na verdade está contida toda a sua filosofia, Jacobi fala abertamente sobre esse perigo, e isso em oposição também com muitos irracionalistas posteriores, nos quais vemos como o problema costuma ser obscurecido constantemente por escaramuças pseudomaterialistas, por tentativas de apresentar uma "terceira via" da filosofia para além da oposição entre materialismo e idealismo. No mesmo diálogo, a fim de caracterizar o materialismo, Jacobi diz: "O pensamento não é a fonte da substância, mas é a substância a fonte do pensamento. Logo, antes do pensamento é preciso necessariamente supor – como primário – algo não pensante. [...] Por isso, de modo honesto o bastante, Leibniz designou as almas como *automates spirituales*".[2] O que é dito aqui sobre Leibniz vale naturalmente, de modo ainda ampliado, para Spinoza.

O irracionalismo de Jacobi aparece assim, em certa medida – na véspera daquela grande crise ideológica que produz as formas modernas do irracionalismo –, como síntese reacionária das lutas espirituais dos séculos XVII e XVIII: como franco reconhecimento da falência do idealismo, como reconhecimento de que também o desprezo pela razão, também a fuga

[1] Hegel: *Enzyklopädie*, § *66,* a. a. O., t. VI, p. 134 (ed. bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, *op. cit*., p. 146.)
[2] *Jacobis Spinozabüchlein*, a. a. O., p. 74 s.

para o vazio absurdo, para o paradoxo sem conteúdo, para um nihilismo dissimulado de religioso, só pode oferecer uma aparência de defesa contra a filosofia materialista. Essa tendência ao nihilismo foi reconhecida por alguns contemporâneos de Jacobi. Lessing, no diálogo que o próprio Jacobi redigiu, declara considerar Jacobi um "perfeito cético", que em sua filosofia precisa "voltar as costas para toda a filosofia".[1] E o jovem Friedrich Schlegel, em seu período de republicanismo radical, não só critica a filosofia de Jacobi porque ela tem de necessariamente terminar "na incredulidade e no desespero ou na superstição e no fanatismo",[2] mas também a ataca como imoral; ele diz sobre as obras de Jacobi que: "Nelas vive, respira e floresce um espírito sedutor entregue ao completo gozo da alma, a uma ilimitada falta de moderação, que, apesar de sua origem nobre, destrói todas as leis da justiça e da eticidade. Os objetos mudam; só a idolatria é permanente. – Todo luxo termina na escravidão: ainda que o luxo se converta no gozo do mais puro amor, pelo ser mais sagrado. Assim acontece também aqui; e que servidão pode ser mais pavorosa do que a mística?"[3] O fato de Friedrich Schlegel acabar igualmente como irracionalista místico não diminui a correção dessa sua crítica.

O que é mais consequente nesse gesto de Jacobi é a sua acusação de ateísmo contra Spinoza (e, por extensão, contra Lessing e, mais tarde, contra toda a filosofia clássica alemã). Com isso, como é natural, ele coloca diretamente uma arma na mão da reação, pois, para a reação, essa filosofia, em sua linha central, como formadora da dialética, é necessariamente um espinho no olho. A acusação de ateísmo podia constituir um meio eficaz para reprimir essa filosofia. (Fichte de fato teve de abandonar sua cátedra em Iena ante a denúncia de ateísmo, ainda que não formulada diretamente por Jacobi.) Mas essa aguda constatação de Jacobi, do ponto de vista da História da Filosofia, ainda tem a importância de ter tornado notória e ter colocado energicamente na ordem do dia a incompatibilidade fundamental entre a religião e uma filosofia coerentemente desenvolvida. Isso se dá precisamente na medida em que, à filosofia progressista, necessariamente declarada como ateia, não era mais contraposta uma filosofia reacionária cristã ou, ao menos,

---

[1] *Ibid.*, p. 77.
[2] *Friedrich Schlegels Prosaische Jugendschriften*, Wien, 1906, t. II, p. 85.
[3] *Ibid.*, p. 88.

respeitosa ao cristianismo, mas um intuicionismo rasteiro, um irracionalismo *sans phrase*, a negação do pensamento filosófico-conceitual, do pensamento, sobretudo, racional.

A eficácia desse brusco "Ou isso, ou aquilo" não é imediata. Herder e Goethe, que nessa polêmica entre Spinoza e Jacobi ficam do lado de Spinoza (e Lessing), agarram-se ao panteísmo e recusam as conclusões a que chega Jacobi em relação ao ateísmo. Também a filosofia da natureza do jovem Schelling e de seus epígonos, e a filosofia de Hegel – por mais que protestem que a coisa não é precisamente esta, por mais que o próprio Jacobi acuse Schelling de ateísmo, como mais tarde a reação romântica irá acusar Hegel –, nessa questão, não superam sua própria interpretação de Spinoza, ficam até mesmo alguns passos atrás deste. Não se trata aqui tanto de uma "diplomacia", necessária também nessa época, perante o poder cristão secular. É claro que essa motivação desempenha, com certa frequência, um papel importante na filosofia clássica alemã. Mas a questão principal consiste no fato de que, em função da necessária imperfeição e inconsequência da dialética idealista, os resíduos teológicos desta filosofia não puderam jamais ser verdadeiramente superados. Por isso Feuerbach diz com toda razão: "O panteísmo é o *ateísmo teológico,* é o *materialismo teológico,* a *negação da teologia,* mas do *ponto de vista da própria teologia*; pois ele converte a matéria, a negação de Deus, *em um predicado* ou *atributo da essência divina*".[1] E ele estabelece, nesse sentido, um paralelo entre Hegel e Spinoza: "A filosofia da identidade só se distingue da filosofia de Spinoza pelo fato de ela ter animado a coisa morta, fleumática da substância com o espírito do idealismo. Hegel em particular converte a atividade autônoma, a própria força de autodistinção, a autoconsciência, em atributo da substância. A proposição paradoxal de Hegel: 'A consciência de Deus é a autoconsciência de Deus' repousa sobre o *mesmo fundamento* que a proposição paradoxal de Spinoza: 'A extensão ou matéria é um atributo da substância.' E não tem outro sentido senão este: a autoconsciência é um atributo da substância ou de Deus, Deus é Eu'".[2] Aparece aqui uma ambiguidade objetiva, metodológico-filosófica, que alcança seu ápice com a filosofia de Hegel.

---

[1] L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1846, t. II, p. 289 s.

[2] *Ibid.*, p. 245.

É com razão que Feuerbach diz sobre a filosofia especulativa: ela é, "ao mesmo tempo, teísmo e ateísmo"[1].

Esse caráter essencial do desenvolvimento filosófico alemão, que, no mais, se encontra – é verdade que com fortes variações, com muitos altos e baixos – em muitos dos mais destacados pensadores, de Descartes a Hegel, deve ser colocado em relevo, até mesmo porque o irracionalismo moderno procura, e acredita encontrar, precisamente nessas debilidades o ponto para se conectar a grandes pensadores do passado, pensadores que, nas linhas essenciais de sua eficácia, representavam exatamente o contrário do irracionalismo e que criticavam com aspereza destrutiva as tendências irracionalistas surgidas naquele momento; mesmo assim eles foram carimbados como irracionalistas e inseridos na – assim construída – galeria dos antepassados do irracionalismo. (Veremos, no capítulo dedicado ao neo-hegelianismo, como nem mesmo Hegel escapa desse destino.) A precisa constatação de ambiguidade que encontramos nas obras dos mais importantes idealistas, da qual só poderiam estar livres os mais destacados materialistas, coloca-nos numa situação que nos obriga a não investigar a questão da afirmação ou negação da razão apenas sobre uma base puramente terminológica, menos ainda a partir de afirmações singulares que, isoladas do contexto geral e da intenção geral da filosofia considerada, também podem eventualmente soar como irracionalistas, mas a concentrar a nossa atenção precisamente sobre essa linha fundamental.

Essa questão é importante porque foram feitos os maiores esforços para converter, por exemplo, Vico ou Hamann, Rousseau ou Herder em irracionalistas. Do ponto de vista de uma "história do espírito" construída de modo idealista, é claro que esses pensadores poderiam ser facilmente deslocados para uma proximidade imediata do irracionalismo. É verdade que eles, a começar pela polêmica de Vico contra Descartes, encontravam-se em forte oposição àquelas tendências filosóficas de seu tempo, tendências que no geral se costuma (embora de modo extremamente insuficiente e abstrato) caracterizar como racionalistas. E quando se constrói desse modo abstrato-formal e superficial a oposição racional-irracional, então esses pensadores passam "por si sós" para o lado do irracionalismo, como ocorreu no caso particular de Rousseau e Hamann, antes mesmo do advento da grande moda

---

[1] *Ibid.*, p. 285.

irracionalista. (Rousseau como "romântico irracionalista" é um produto da polêmica contra a Revolução Francesa).

Em contrapartida, se – como procuramos fazê-lo aqui – considerarmos o irracionalismo concretamente nas lutas ideológicas de um dado período como elemento e tomada de partido na contínua polêmica, sempre engendrada pelas lutas de classes, entre o novo e o velho, entre o avanço e o recuo histórico-concreto, então deve surgir necessariamente uma iluminação completamente diversa, outra imagem que se aproxima mais da verdade. Então é possível notar, sobretudo, que precisamente esses pensadores que acabamos de mencionar – em uma época cuja tendência predominante era o desejo de dominar pelo pensamento os fenômenos mecânicos da natureza e na qual, de acordo com esse desejo, imperava o pensamento metafísico – tentaram conquistar, em oposição a *essa* orientação, o direito do pensamento filosófico sobre o mundo histórico concebido a partir de sua constante mudança e desenvolvimento. É certo que, quando falamos do histórico, o leitor não deve limitar seu horizonte por aquela teoria burguesa decadente para a qual o histórico é concebido *a priori* como algo absolutamente "irrepetível" e "único", contrário ao conceito de lei e, portanto, como algo irracional por natureza. Logo iremos mostrar que essa interpretação do histórico surgiu como oposição legitimista-reacionária à Revolução Francesa e como ela foi sendo apropriada pela teoria e pela prática das ciências burguesas, na medida em que a própria burguesia se tornava reacionária (Ranke, Rickert).

Os pensadores com os quais aqui estamos nos ocupando nada têm em comum com tais tendências. Por mais que sejam diferentes entre si quanto à visão de mundo e a dotes e talentos (embora Goethe, ao conhecer na Itália o pensamento de Vico, tenha se lembrado involuntariamente daquele que na pátria tinha sido o inspirador da sua juventude, isto é, de Hamann), todos têm em comum a seguinte aspiração: investigar a legalidade do decurso histórico, do progresso histórico-social, descobrir e formular em conceito a razão na história, e precisamente a razão imanente e própria à história humana, a razão no movimento autônomo da história geral. Esse ímpeto levou esses pensadores a se confrontarem com problemas dialéticos num período em que ainda não haviam sido pesquisados os fundamentos fáticos dessas leis (pensemos na situação dos estudos sobre a pré-história), nem mesmo as orientações dominantes do pensamento tinham a vontade de elaborar um aparato conceitual, um método, para dominar esses problemas; mais ainda, nesse momento, as

orientações gnosiológicas dominantes (a geometria como exemplo da teoria do conhecimento) só podiam obstruir um desenvolvimento nessa orientação.

A busca pela razão imanente do próprio movimento da sociedade e da história move-se, portanto, necessariamente contra a corrente da teoria do conhecimento dominante; muitas vezes ela é uma busca – gnosiologicamente pouco clara, outras vezes, repleta de antecipações puramente imaginárias – daquelas categorias dialéticas que seriam capazes de expressar adequadamente as leis do desenvolvimento da sociedade e da história. Por exemplo, a aversão que o jovem Goethe tinha pela filosofia "racionalista" de seu tempo – é curioso, mas não um acaso, que ele sempre exclua Spinoza – deriva de sua procura, mesmo que por um longo período, puramente instintiva, pelas categorias dialéticas no desenvolvimento dos seres vivos, na concepção histórica da natureza. Por isso, durante todo o período imperialista, os representantes da filosofia da vida irracionalista reivindicaram-no e celebraram-no como um de seus antepassados, embora, na verdade, Goethe tenha se desenvolvido, a partir de suas tentativas metodológicas juvenis, passando por um empirismo radical, para uma livre adesão à filosofia clássica alemã, em particular, à sua dialética. A esse propósito, devemos acrescentar que as reservas de Goethe aos mais importantes filósofos de seu tempo decorrem, por um lado, do fato de que ele se aproximava muito mais do materialismo filosófico do que eles (independentemente de que ele chamasse seu materialismo – nunca inteiramente consequente – de hilozoísmo ou de qualquer outra forma) e, por outro, de sua recusa a encerrar os resultados de sua pesquisa nos limites de um sistema idealista.

Esse exemplo de Goethe mostra de modo muito claro o que importa aqui: trata-se do adversário da absolutização do sistema de Lineu, do seguidor e aliado de Geoffroy de Saint-Hilaire contra Cuvier, do precursor de Darwin; isso a despeito de pronunciamentos isolados, até mesmo dos escritos dos quais – a partir de uma interpretação a-histórica, à maneira das "ciências do espírito" – é possível inferir ou induzir algo parecido com o irracionalismo.

E não é uma diferença importante que no centro do interesse de Goethe esteja a história da natureza, ao passo que, em Vico, Rousseau ou Herder, prevaleça a historicidade de todos os eventos sociais, que na imagem de mundo de quase todos esses pensadores Deus cumpra um papel bem mais positivo do que em Goethe. Como exemplo, limitamo-nos a lembrar a função histórica da "providência" em Vico. Este a define como um espírito, "que das

paixões dos homens (todos eles presos somente a seus interesses pessoais e que, portanto, viveriam como animais selvagens nos desertos) produz a ordem, graças à qual podem viver em sociedades humanas".[1] E quase se pode escutar Hegel, quando Vico, na conclusão de sua obra, resume com clareza esse pensamento: "Pois só os próprios homens criaram esse mundo das nações – tal é o primeiro princípio inconteste dessa ciência; mas esse mundo, sem dúvida, derivou de um espírito frequentemente diverso, às vezes contrário, mas sempre superior aos fins particulares dos homens; que coloca aqueles fins limitados a serviço de fins superiores, e que sempre os utilizou para conservar o gênero humano sobre a terra".[2] Assim como mais tarde na "astúcia da razão" de Hegel, trata-se aqui, é verdade, de expressões mistificadoras; mas elas fazem valer, de maneira expressiva, conexões não conhecidas em profundidade, mas intuídas de modo genial e que, com isso, desbravaram as novas terras da dialética, embora, simultaneamente, tenham mistificado de maneira idealista essas conexões. Mas, para quem lê Vico sem preconceitos, parece evidente que aqui se pretende falar de uma história feita pelos próprios homens – por isso cognoscível e racional – mesmo que Vico use o termo místico "providência"; pois ele define o termo em suas demonstrações concretas de tal modo que essas determinações afastam qualquer poder transcendente do contexto dialético da história, um contexto racional, mesmo que ele pareça contraditório e até paradoxal ao intelecto. E nessa tendência fundamental de Vico não surpreende que ele – adversário declarado da teoria do conhecimento de Descartes – alcance as proximidades do materialista Spinoza nas decisivas e fundamentais questões de sua doutrina das categorias. A proposição de Vico: "A ordem das ideias deve proceder segundo a ordem das coisas"[3] diferencia-se de Spinoza só pelo fato de que Vico, de acordo com suas aspirações históricas, adota essa concepção materialista das categorias de modo mais dinâmico, mais móvel do que Spinoza, de que ele, portanto, modifica e desenvolve a filosofia deste na mesma orientação em que o fará, mais tarde, a dialética idealista dos alemães, sobretudo a de Hegel.

---

[1] Vico: *Die neue Wissenschaft über die* gemeinschaftliche Natur der Völker, München, 1924, p. 77 (ed. bras.: *A Ciência Nova*. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 93, modif.).

[2] *Ibid*., p. 424. (ed. bras.: p. 487, modif.).

[3] *Ibid*., p. 100. (ed. bras.: *ibid*. p. 112).

Não é possível aqui sequer delinear, mesmo que de modo esquemático, a filosofia de Vico e, menos ainda, analisar o pensamento de Herder, Hamann ou Rousseau. Aqui importa apenas colocar em relevo a tendência dialética fundamental que, em todos eles, procura desenvolver a história dos homens, da sociedade humana, a partir de seu movimento próprio, a partir das ações e dos sofrimentos dos homens; e que procura captar a razão, quer dizer, a legalidade do movimento que deles deriva. É a mesma coisa quando tratamos da origem humana da língua, que Herder concebe como desenvolvimento da razão, como produção das forças da alma humana (em polêmica com a explicação teológica do surgimento das línguas) ou se tratamos do nascimento da sociedade burguesa, com suas desigualdades grávidas de revolução, derivadas do surgimento da propriedade privada, segundo Rousseau. Para as nossas considerações também não importa primordialmente tanto estabelecer até que ponto esses conhecimentos singulares – e as categorias singulares nas quais eles foram fixados conceitualmente – estancaram diante do desenvolvimento ulterior da ciência. Nesse contexto, o que importa é elucidar as orientações fundamentais do pensamento que, de Vico a Herder, desdobraram-se na dialética histórica. Singularidades que, arrancadas do correto contexto histórico global, podem ser interpretadas como irracionalistas, indicam no máximo veleidades secundárias, vagas, confusas e místicas, formulações mistificadoras de dados factuais ou categorias que naquela época não podiam ser apreendidas dialeticamente. De Vico a Herder há um caminho que conduz também ao desenvolvimento, ao enriquecimento e à consolidação da razão, nem mais nem menos que o caminho tomado por Descartes ou Bacon. Resultam disso diferenças importantíssimas, até mesmo contrapostas, mas todas elas são oposições *dentro* de um mesmo campo, que lutam por uma filosofia baseada na racionalidade do mundo; mas nunca irá se apresentar, nesse campo, uma oposição abstrata entre racionalismo e irracionalismo.

II. A intuição intelectual de Schelling como primeira forma de manifestação do irracionalismo

O irracionalismo moderno nasce da grande crise econômico-social, política e ideológica na virada do século XVIII ao XIX. O acontecimento decisivo que provoca os elementos fundamentais

da crise é, naturalmente, a Revolução Francesa. Ela é, sobretudo, um acontecimento mundial em um sentido inteiramente diverso daquele que significaram as grandes revoluções precedentes (a holandesa ou a inglesa). Estas provocaram transformações apenas em âmbito nacional, e suas reverberações internacionais – enquanto tendências à transformação da sociedade e, portanto, de sua ideologia – foram incomparavelmente menores. A Revolução Francesa foi a primeira a produzir repercussões decisivas sobre a estrutura social de muitos países da Europa: uma liquidação do feudalismo inicia-se na Renânia, no norte da Itália etc., mesmo que em proporções bem inferiores às de 1793. E mesmo onde isso não acontece, a necessidade de transformar a sociedade feudal-absolutista permanece na ordem do dia. Surge, dessa forma, em todos os lugares, um processo de fermentação ideológica, mesmo em países que, como a Inglaterra, já haviam passado pela revolução burguesa; pois, à luz dos acontecimentos franceses, vê-se como a liquidação do feudalismo na Inglaterra é absolutamente insuficiente.

Esse elemento novo se manifesta de um modo tão avassalador que não se pode mais defendê-lo ou atacá-lo à maneira antiga. Não é por acaso que o historicismo moderno surge dessas lutas: a concepção dialética da história na filosofia clássica alemã, o rápido desenvolvimento ulterior das ciências históricas entre os historiadores franceses do período da Restauração, o espírito histórico na literatura com Walter Scott, Manzoni e Puschkin. Mesmo que não passe de uma lenda reacionária, a de que o Iluminismo possuía convicções anti-historicistas, o que se desenvolve agora supera em muito as sugestões de Herder. Mas o que se torna evidente é que também o velho não pode mais ser defendido da mesma forma que antes. Mesmo que Burke fosse tudo, menos um romântico, é a partir dele que nasce o pseudo-historicismo romântico: a demolição do desenvolvimento histórico, do progresso histórico, em nome de uma concepção irracionalista – pretensamente mais profunda – da história.

Mas, simultaneamente, a Revolução Francesa aponta para além do horizonte burguês. E o faz diretamente, no plano político concreto, com o levante de Gracco Babeuf. (Também aqui a diferença para os períodos precedentes pode ser notada em uma repercussão internacional bem diversa daquela que podiam produzir Thomas Münzer ou os *Levellers*.) Isso se expressa de modo ainda mais nítido entre os grandes socialistas utópicos, cujos sistemas e métodos não podem ser separados do abalo mundial provocado pela Revolução Francesa. A crise ideológica geral – cuja tendência mais clara, e que aponta para o futuro, é representada pelos utópicos – nasce das

contradições da própria Revolução Francesa e produz algo essencialmente novo, inclusive ali onde o curso fundamental do desenvolvimento continua sendo puramente burguês. Engels formulou de modo expressivo o ponto central dessa última crise. O Iluminismo, a preparação ideológica da Revolução, procurava erigir, por meio dela e nela, o "reino da razão". Com o triunfo da Revolução, o desejado reino da razão estava erigido, mas: "Agora sabemos que esse império da razão nada mais era que o império idealizado da burguesia".[1] Mas isso significa que as contradições internas da sociedade burguesa – que já apareciam na crítica, carregada de pressentimentos, de não poucos representantes ou contemporâneos do Iluminismo, de Mandeville e Ferguson a Linguet e Rousseau – são colocadas agora no centro dos interesses pela força dos fatos reais. O peso dessas experiências foi ainda mais ampliado pelos acontecimentos da revolução industrial na Inglaterra, embora as primeiras grandes crises econômicas, nas quais se manifestaram de modo mais claro as contradições do capitalismo, só irromperam no segundo decênio do século XIX. Para o desenvolvimento ideológico todos esses fatos significam, sobretudo, que o caráter contraditório da sociedade burguesa, de início apenas intuído, apresenta-se agora abertamente aos olhos de todos como seu problema geral. Em função disso, a filosofia da sociedade torna-se dialética e histórica em um sentido completamente diverso daqueles vistos anteriormente. Aquilo que até então apenas se podia pressentir se converte cada vez mais em um programa consciente: a dialética histórica passa a constituir a questão central da filosofia. Nisso reside precisamente a importância da filosofia hegeliana. Em sua metodologia, a questão da concepção histórica da revolução desempenha um papel decisivo; a solução de suas tarefas no plano intelectual adquire um significado que ultrapassa em muito essa questão isolada (passagem da quantidade em qualidade, nova concepção das relações entre indivíduo e gênero). Mas também a crítica de direita, à luz dos novos fatos, vê-se obrigada a deslocar-se para um novo terreno. Desde o romantismo, desde a "escola histórica do direito" até Carlyle nasce uma linha completamente nova de defesa do velho, do período pré-revolucionário até o retorno à Idade Média, trajetória inseparável do processo geral de irracionalização da história.

Certamente não é por um acaso que a grande crise no pensamento científico corre paralelamente à crise social. Com a descoberta de toda uma série

[1] Engels: *Anti-Dühring*, Berlim, 1972, p. 18 s. (ed. bras.: *Anti-Dühring*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 46).

de fenômenos novos, sobretudo nos campos da química e da biologia, a crítica ao pensamento mecânico-metafísico passa a ocupar de modo cada vez mais decisivo o primeiro plano; tem-se a sensação cada vez mais nítida de que o pensamento fundado unicamente sobre a geometria e a mecânica, às quais a física e a astronomia dos séculos XVII e XVIII devem seus triunfos, seja inadequado ante as novas tarefas, à apreensão da totalidade dos fenômenos naturais. Essa crise que acomete o pensamento natural em seu crescimento não se limita aos problemas da formulação puramente conceitual. Também aqui começa a afirmar-se a concepção histórica. Pensemos nas teorias da astronomia de Kant e Laplace, nas descobertas da geologia e da paleontologia, nos princípios da teoria da evolução, nas incipientes oposições contra os grandes sistematizadores mecanicistas como Lineu e Cuvier, pensemos em Goethe, Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck etc.

Somente nesse contexto se torna compreensível a importância da filosofia da natureza alemã, sobretudo a do jovem Schelling, pois surge aqui a primeira tentativa de reunir essas tendências dos pontos de vista metodológico, filosófico e sistemático. Trata-se também aqui do fato de que as contradições dialéticas, que se manifestam sempre mais claramente no enorme e sempre crescente novo material factual, não podem mais ser recusadas ou "suplantadas" de modo lógico-formal; mas, precisamente essas contradições, sua superação dialética, sua síntese etc., passam a ocupar o centro do novo método, do método dialético. Engels nega-se a julgar essas teorias e esses métodos da filosofia da natureza exclusivamente do ponto de vista de seus resultados, não raramente absurdos, como fizeram – com poucas exceções – os cientistas da natureza da segunda metade do século XIX. Ele mesmo resume assim o seu juízo: "Os filósofos da natureza se comportam em relação à ciência da natureza conscientemente dialética como os utópicos em relação ao comunismo moderno".[1]

Enquanto os grandes sistemas do século XVII, sobre a base das grandes descobertas daquele período, realizavam as sínteses conceituais dos novos resultados da pesquisa a partir de um método – essencialmente – estático-geométrico, surge agora a tentativa de conceber o mundo pré-humano e o humano-social como um processo histórico unitário. O "espírito", que para o idealismo é a figura central

[1] *Ibid.*, p. 12, nota. (ed. bras. *Ibid.*, p. 38, nota de rodapé.) modif.

desse processo, é concebido simultaneamente como resultado desse processo. Por isso Schelling fala da gênese da filosofia como de uma "Odisseia do espírito",[1] na qual o espírito, que até então havia trabalhado inconscientemente na própria tomada de consciência, conquista finalmente, em plena consciência, sua pátria, sua realidade. No ensejo de dominar por meio do pensamento os problemas fundamentais do progresso científico após a Revolução Francesa, na era da revolução das ciências naturais, nasce o método dialético de Schelling. O método procura dar respostas filosóficas a esse vastíssimo complexo de problemas, procura elevar a filosofia à altura das exigências da época. O atraso social da Alemanha acarreta necessariamente que essa enérgica inflexão para a dialética como problema central do método filosófico só podia se concretizar do ponto de vista idealista. E tampouco é coincidência que essa trajetória se dê com preponderância na Alemanha, assim como foram a França, no século XVIII e a Rússia, a partir de 1840, os países dirigentes da filosofia burguesa. O que confere ao pensamento burguês a paixão e a resolução para enfrentar tais questões e resolvê-las é simplesmente o fato social de que, nos momentos de preparação da revolução democrática, esse pensamento age como preparação ideológica dessa revolução.

Porém, uma vez que a dialética idealista, orientada historicamente, convertera-se no método filosófico do progresso, a reação filosófica agora também tinha de buscar outras armas. O empirismo inglês de Burke irá decepcionar, com o tempo, até mesmo os seus adeptos na Alemanha; surge a necessidade de superar Burke filosoficamente, de "aprofundar" a sua teoria pela via irracionalista; de modo semelhante dá-se também a relação com os filósofos oficiais da Restauração na França. O movimento em direção à dialética dita o ritmo de toda a filosofia, determina a sua problematização, impõe à reação a deformação dos novos princípios filosóficos: assim nasce precisamente na Alemanha, sobre o campo da luta pela nova dialética, na luta contra ela, a fundação filosófica no irracionalismo moderno.

É certo que de início essa relação hostil entre a dialética e o irracionalismo é extremamente complicada. E isso até mesmo porque,

---

[1] Schelling, *op. cit.*, 1ª parte, t. III, p. 628.

tanto na natureza quanto na sociedade, fazem-se valer tendências que, embora, em última instância, se entrelacem, não são inteiramente idênticas e, portanto, podem ser separadas teoricamente. O jovem Schelling ocupava-se principalmente do processo natural, conquanto parecesse, de início, que ele iria, a partir disso, elaborar uma teoria geral da dialética. O ponto de partida de Hegel e a tônica de sua dialética são fundamentalmente sociais, mesmo que Hegel, em seu sistema completo, represente, ao mesmo tempo, o ápice filosófico do método dialético na filosofia da natureza. Mas, além disso, surgem muitas vezes, nesse período, entrelaçamentos altamente paradoxais; é verdade que Oken, ao mesmo tempo que demonstra, em sua dialética filosófico-natural, o caráter concretamente progressista do período, é também um radical do ponto de vista social, político e filosófico. Já Baader, por exemplo, que é uma das figuras centrais da Restauração, da reação na filosofia e na história, simpatiza ao mesmo tempo com a concepção Dialética da Natureza. Situações assim acontecem com frequência, sob a influência de Schelling.

O centro dessa ambiguidade é o próprio jovem Schelling. E a fonte principal desta ambiguidade pode ser encontrada em seu caráter. Marx, nos anos quarenta, escreve a Feuerbach falando sobre ele: "O *sincero pensamento juvenil* de Schelling – devemos acreditar no lado bom dos nossos adversários – para a realização do qual, entretanto, ele não tinha outro material senão a imaginação, outra energia senão a vaidade, outro incentivo senão o ópio, outro órgão senão a excitabilidade de uma sensibilidade receptiva feminina [...]".[1] Essa característica é paradoxal apenas na aparência: foi precisamente essa natureza do seu caráter que predestinou Schelling a ser o iniciador – o iniciador ambíguo – do idealismo objetivo. Ele se incumbe da tarefa de modo mais ou menos inconsciente. Embora ele, em sua juventude, junto com Hegel e Hölderlin, tenha se entusiasmado pela Revolução Francesa, a sua consciência sobre o alcance filosófico da revolução social é extremamente atrofiada. Quando ele, mais tarde – como expoente público central da nova escola do idealismo objetivo – introduz em seu sistema a sociedade e a história, já é muito significativo o influxo sobre ele da Restauração, da reação pós-termidoriana.

Originalmente, o interesse filosófico de Schelling concentra-se na nova situação imperante na filosofia da natureza. Fica impressionado com ela; e, de modo ingênuo e irrefletido, simplesmente acolhe a forma então mais desenvolvida da dialética, aquela de Fichte. Por algum tempo, ele acredita que basta aplicá-la, integrá-la ao campo da filosofia da

---

[1] Marx: MEGA, Iª parte, t. I, 1, p. 316.

natureza; acredita que a dialética objetiva de uma filosofia da natureza seja compatível com os princípios da "Doutrina da Ciência". Não se dá conta, no primeiro momento, que o simples fato de existir uma dialética na natureza já encerra um princípio da objetividade, que, portanto, é em princípio inconciliável com a dialética subjetiva de Fichte. Fichte notou imediatamente que aqui os caminhos se separam, e logo se iniciou uma discussão epistolar entre Fichte e Schelling; mas foi Hegel quem instigou Schelling a desenvolver seu pensamento e a romper com o idealismo subjetivo, e foi ele quem, nessa discussão, formulou filosoficamente os princípios da ruptura; ele fez com que Schelling – na medida em que isso lhe foi possível – tomasse filosoficamente consciência de sua própria descoberta.

Mas nunca uma consciência completa, pois, mesmo no período de seu trabalho conjunto com Hegel em Iena, jamais aparece em Schelling uma real consciência do novo método dialético. Mas é exatamente essa natureza genial de Schelling, que guarda em si, em germe, muitos elementos do futuro e que, sem ter consciência disso, ensaia já alguns passos em direção ao futuro, que pode convertê-lo na primeira figura central da nova filosofia, pode fazer de seus inícios um centro do qual se irradiam, para a esquerda, Goethe, Oken, Treviranus e, para a direita, Baader e Görres. (Por meio de uma construção engenhosa, Erdmann deduz de Schelling tanto Oken como Baader.)

Examinemos agora um pouco mais de perto o início filosófico de Schelling. Ao afastar a coisa-em-si de Kant do idealismo transcendental, Fichte transformava diretamente a sua filosofia, do ponto de vista gnosiológico, em um idealismo subjetivo do tipo de Berkeley, realizando, portanto, aquilo que Kant chamou de "escândalo da filosofia". Entretanto, enquanto a "Doutrina da Ciência" não estatui como princípio metafísico último – por trás do mundo fenomênico filosoficamente concebido de modo puramente subjetivo – um Deus cristão, como faz Berkeley, ou uma "vontade" altamente anticristã, como fará mais tarde Schopenhauer (o mundo fenomênico como "véu de Maia"), mas trata de derivar todo o cosmo do conhecimento – de maneira igualmente fechada, imanente e endógena – da dialética do Eu e do Não Eu, da maneira como deriva Spinoza seu mundo da extensão e do pensamento, o Eu de Fichte também adquire uma nova função metodológica e sistemática. E isso não porque Fichte não queira identificar esse Eu com a consciência individual, pois na verdade ele está empenhado em derivar dialeticamente esta daquele; mas porque esse Eu – independentemente das intenções conscientes de Fichte, até mesmo contrariando-as – precisou, pela necessidade interna de seu sistema, acima apontada, assumir a função da substância de Spinoza ou, mais exatamente, a função

do espírito do mundo de Hegel. Na fissura criada pela discrepância interna do sistema fichtiano, cujas contradições ocultas irão se apresentar abertamente só mais tarde, após a crise de seu pensamento, pode ser inserida, sem qualquer violência, a filosofia da natureza do jovem Schelling: assim ele pode acreditar ser um discípulo coerente e continuador de Fichte, transformando, de modo unilateral, esse elemento spinozístico da filosofia fichtiana no único pilar de seu pensamento; mesmo que dessa forma ele, objetivamente, faça saltar pelos ares a síntese artificial e difícil da "Doutrina da Ciência".

Com isso, porém, é dado, do ponto de vista filosófico, um grande passo adiante, e, a partir de agora, pode começar o próprio florescimento do idealismo objetivo, da dialética idealista objetiva. A suplantação da ambiguidade fichtiana será trocada, porém, por uma ambiguidade de ordem superior. O Eu da "Doutrina da Ciência" flutua continuamente entre um comportamento puramente gnosiológico (isto é, subjetivista) e o princípio da realidade objetiva, entre a "consciência geral" de Kant e aquele demiurgo da natureza e da história, que mais tarde será representado pelo espírito hegeliano. Schelling opta por este último significado. Com isso ele incorpora na base de seu sistema algo que deve, simultaneamente, existir objetivamente, isto é, independentemente da consciência humana, mas, por outro lado, ser algo semelhante à consciência. Assim nasce já no jovem Schelling toda a pluralidade cintilante de significados inerente ao idealismo objetivo. Por um lado, este deve distinguir-se rigorosamente do idealismo subjetivo, a cujos problemas insolúveis (realidade objetiva, cognoscibilidade da coisa-em-si) deve procurar responder, embora tenha de recair, continuamente, do ponto de vista gnosiológico, nas debilidades gerais do idealismo subjetivo; isto é algo que fica muito claro em Schelling, cuja ruptura com Fichte, dos pontos de vista filosófico e metodológico, não se deu de modo totalmente consciente. Em contrapartida, o princípio máximo dessa filosofia deve ser igualmente ambíguo, deve flutuar entre uma aproximação do materialismo filosófico (independência da consciência) e uma concepção idealista-panteísta de Deus, que, ao concretizar-se mediante a aplicação à vida natural e histórica, precisa transcender a sublime universalidade abstrata de Spinoza e aproximar-se da concepção teísta de Deus.

Já referimos, em seus traços mais gerais, essa ambiguidade do idealismo objetivo. Devemos examinar melhor a modalidade especificamente schellinguiana dessa filosofia, em especial os matizes presentes no

jovem Schelling. Aqui devemos destacar particularmente as rápidas flutuações entre a concepção materialista-ateísta dessa substância spinoziana tornada viva, móvel, capaz de um desenvolvimento histórico e sua interpretação místico-mitológica. O que importa aqui é essa linha geral, não suas manifestações singulares. O *Heinz Widerporst*, ao mesmo tempo que mostra uma versão extremamente materialista da filosofia da natureza do jovem Schelling, mostra também o momento em que Jacob Böhme, que se tornará moda crescente no romantismo, começa a exercer, com seu misticismo, uma forte influência sobre Schelling.[1] É verdade que, na filosofia da escola romântica, predominam essas tendências místicas. É um traço específico do jovem Schelling que nele também operem as tendências materialistas. Veremos com que força as tendências místicas vão se colocando no centro até mesmo da filosofia de Schelling. Mas é necessário notar que, ao fim de seu período de Iena, Schelling ainda considera Giordano Bruno o patrono de sua filosofia – embora, por motivos que logo iremos conhecer, a fim de demonstrar de modo gnosiológico a cognoscibilidade das coisas, ele tivesse que se apoiar de modo cada vez mais enérgico na doutrina platônica, desenvolvendo assim ainda mais a sua ambiguidade. É claro que essa sua aproximação com a doutrina platônica das ideias também está impregnada da ambiguidade típica do idealismo objetivo do Schelling do período de Iena. Por um lado, em oposição aguda com Kant e Fichte, ele introduz a teoria do reflexo na filosofia transcendental; por outro, confere à teoria do reflexo uma concepção extremamente idealista, transbordando para o misticismo. O período ienense de Schelling é caracterizado, portanto, por essa posição intermediária dentro do idealismo objetivo, sempre oscilante entre as tendências progressistas e as reacionárias. Ele se situa entre a filosofia da natureza de Goethe e o "idealismo mágico" de Novalis, em contato íntimo com ambos.

O "pensamento juvenil sincero" de Schelling concentra-se na descoberta e na formulação filosófica da dialética no processo de desenvolvimento da natureza. Vimos que a necessidade de conceber dialeticamente o conhecimento da natureza e, com isso, de superar o método mecânico-metafísico dos séculos XVII e XVIII

[1] Essa tendência ambígua já está presente no próprio Böhme. A esse respeito, ver Marx-Engels, *Die heilige Familie*, entre outros escritos filosóficos juvenis. Berlim, 1953, p. 258 (ed. bras.: *A Sagrada Família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. p. 147).

foi uma tendência geral desse período. Essa necessidade encontrou a sua formulação mais eficaz para a filosofia alemã na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant. Nessa obra, Kant procura compreender filosoficamente os problemas da vida e depara-se com a dialética da possibilidade e da realidade, do todo e da parte, do universal e do particular. O problema desse ultrapassar dialético do pensamento metafísico apresenta-se em Kant sob uma forma extremamente distorcida; e essas distorções exerceram uma influência tão determinante sobre certos problemas do irracionalismo moderno nascente, em especial sobre o jovem Schelling, que somos obrigados a brevemente apontá-las aqui. Kant identifica, sobretudo, o pensamento – e ele fala do "nosso" pensamento, do pensamento humano – com as formas do pensamento metafísico do século XVII ao XVIII. Disso deriva, por exemplo, no caso da dialética do universal e do particular, a seguinte determinação: "O nosso entendimento possui por isso algo que lhe é próprio para a faculdade do juízo: por si mesmo, no conhecimento, o particular não é determinado pelo universal e, por isso, este não pode ser deduzido unicamente daquele. Não obstante, esse particular deve entrar, na multiplicidade da natureza, em acordo com o universal (através de conceitos e de leis), e poder ser subsumido neste. Tal acordo tem que ser muito contingente sob tais circunstâncias e sem um princípio definido para a faculdade do juízo".[1]

Kant, entretanto, não se contenta em identificar o pensamento metafísico com o pensamento "humano", pura e simplesmente, mas também o classifica como "discursivo", em oposição rígida com a concepção intuitiva. Em tais circunstâncias, ele só pode encontrar a solução estabelecendo a exigência de um "entendimento *intuitivo*" que "não vai do universal para o particular e desse modo para o singular (mediante conceitos), para o qual não se encontra aquela contingência do acordo da natureza nos seus produtos, segundo leis particulares com o entendimento, contingência que torna tão difícil ao nosso entendimento levar a multiplicidade daquelas à unidade do conhecimento".[2] Dessa forma, para Kant, o pensamento é conduzido a essa "ideia" de um *intellectus archetypus*, de um entendimento intuitivo, ideia que, de acordo com ele, embora não contenha uma contradição interna, permanece para a faculdade de julgar humana apenas uma simples ideia.

---

[1] Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 77. (ed. bras.: *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, § 77).
[2] *Ibid.*, § 77. (*Ibid.* § 77).

É fácil mostrar as debilidades subjetivo-idealistas da colocação de perguntas kantianas; sobretudo a identificação de dialética e intuição, e, especialmente, na ligação, para ele insolúvel, com suas consequências agnósticas. Não só a "ideia" é, para o pensamento humano, simplesmente postulada, e não dada, portanto, inalcançável, mas também esses objetos escapam igualmente às possibilidades das investigações práticas das ciências naturais. A isso Kant se refere de modo claro em relação à cognoscibilidade da evolução na natureza: "E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo, para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou".[1]

Mas só o fato de se colocar essa questão já deu um forte impulso à formulação teórica e prática do problema da dialética. É muito significativa a maneira como Goethe reagiu à colocação do problema por Kant. Sua sabedoria prática se demonstra no fato de que ele, tacitamente, coloca de lado tanto a orientação unilateral ao pensamento intuitivo como também as conclusões agnóstico-pessimistas de Kant no que concerne à perspectiva do conhecimento humano da natureza. Ele enxerga aqui apenas uma nova tarefa, aliás, uma tarefa passível de solução. Referindo-se diretamente a essa teoria de Kant, ele diz a propósito de sua própria prática: "Se pelo menos uma vez e sem cessar eu tivesse penetrado – inconscientemente e movido por um impulso interno – naquele elemento originário e típico, e se eu tivesse conseguido, inclusive, construir uma exposição fiel da natureza, então nada me impediria agora de enfrentar a *aventura da razão*, como a chama o Velho de Königsberg".[2] E tanto a filosofia da natureza de Goethe como a sua estética estão repletas de questões e respostas concretas em que a dialética aqui postulada se expressa na prática – sem dar importância à contraposição kantiana entre o discursivo e o intuitivo.

Totalmente diferente é a situação no jovem Schelling. Para ele, esses já célebres parágrafos da *Crítica da Faculdade do Juízo* não são, como para Goethe, um simples estímulo para seguir consequentemente um caminho já tomado, mas sim um ponto de partida filosófico efetivo na luta por uma suplantação simultânea do idealismo subjetivo de Fichte e do pensamento mecânico-metafísico da

[1] *Ibid.*, § 75. (*Ibid.*, § 75).

[2] Do ensaio de Goethe *Anschauende Urteilskraft.*

filosofia da natureza precedente. Por isso, na filosofia schellinguiana, a contraposição entre discursivo e intuitivo exerce um significado absolutamente decisivo. Sua filosofia da natureza, cujo problema fundamental é a suplantação da concepção mecânico-metafísica da natureza, tenta empreender a inflexão em direção à dialética na forma de uma recusa brusca das meras categorias do entendimento típicas do Iluminismo; portanto, ela precisa buscar um "órgão" do conhecimento filosófico, cujo caráter proporcione um posicionamento dialético diferente, qualitativamente superior, em relação à realidade. A oposição entre discursivo e intuitivo, a contraposição ainda mais brusca, embora diversamente acentuada, do que ocorria em Kant, passa então para o centro da gnosiologia do jovem Schelling e adquire, na forma da "intuição intelectual", uma figura eficaz por muito tempo.

Talvez seja surpreendente, mas é muito característico para Schelling, o modo como essa categoria central de seu sistema juvenil é introduzida e aplicada por ele sem qualquer fundamentação. Logo, aquilo que havia levado Kant a duvidar da realidade e da realizabilidade humanas do *intellectus archetypus*, portanto, a ultrapassar os limites do pensamento discursivo (quer dizer, do pensamento metafísico-racional), fornece a Schelling a evidência da intuição intelectual.

Na Alemanha, naquele momento, o problema da dialética estava pairando no ar. A filosofia transcendental de Kant e Fichte já estava carregada de pontos de contato com a dialética. Toda tentativa de proceder cientificamente nos grandes e atuais problemas da época deveria apresentar questões dialéticas e revelar os limites do pensamento mecânico-metafísico. O melhor lado, o lado mais positivo do jovem Schelling, foi o fato de ele, repetidas vezes, ter sido confrontado com a contraditoriedade dos fenômenos da natureza e, simultaneamente, com a objetividade e unidade do processo natural, de modo a expressar suas novas concepções – mesmo quando não suficientemente fundamentadas, do ponto de vista científico ou filosófico – com grande energia, de maneira despreocupada e implacável. Foi assim que ele veio a se separar tanto da filosofia do Iluminismo quanto daquela de Kant e Fichte. O que o separa da primeira é a necessidade de uma formulação conceitual radicalmente nova, que seja capaz de expressar filosoficamente a própria contraditoriedade como fundamento dos fenômenos naturais. Citemos apenas como exemplo o problema da vida: "A vida resulta da contradição da natureza, mas ela se apagaria por si, se a natureza não se opusesse... Se o influxo externo contrário à vida serve exatamente para manter a vida, então

por sua vez, aquilo que parece *mais vantajoso* à vida deve se tornar o mais refratário a esse influxo, a causa de sua extinção, tão paradoxal é o fenômeno da vida, até mesmo na hora do seu cessar. O produto, mesmo que seja orgânico, jamais pode perder-se na indiferença... A morte é um retorno para a indiferença geral... As partes integrantes subtraídas ao organismo geral agora retornam a ele; e como a vida não é outra coisa senão um estado ampliado de forças comuns da natureza, então o produto, quando este estado estiver cessado, cai sob o domínio *dessas* forças. Essas mesmas forças, que por algum tempo mantiveram a vida, finalmente também a destroem, e assim a vida não é um algo em si, ela é apenas o fenômeno de transição de determinadas forças que operam entre aquele estado intensificado e o estado corriqueiro do universal".[1]

Aqui é possível enxergar claramente o que distingue a filosofia da natureza de Schelling do pensamento metafísico, mas ao mesmo tempo também aquilo que separa a sua dialética daquela de Kant e de Fichte, pois nestes as contradições dialéticas nascem sempre e exclusivamente da relação entre as categorias – subjetivas – do entendimento e a realidade objetiva (pressuposta como incognoscível ou subjetivada no Não Eu). No caso do jovem Schelling, ao contrário, a contradição dialética – por vezes com uma forte aproximação com o materialismo – é uma propriedade imanente e fundamental, uma categoria da própria realidade objetiva. A concepção filosófica da dialética não parte primariamente do sujeito do conhecimento; ela deve exprimir-se no sujeito, como lado subjetivo da conexão geral, na forma de uma conexão dialética, precisamente porque a própria essência da realidade objetiva é dialética.

É certo, como já sabemos, que essa objetividade da dialética em Schelling é idealista. O seu fundamento é a doutrina do sujeito-objeto idêntico como princípio básico último da realidade e, por isso, da filosofia. A "Odisseia do espírito", da qual falamos antes, é, portanto, aquele processo no qual – de acordo com a terminologia de Schelling – a produtividade inconsciente da natureza encontra no homem a consciência e a autoconsciência: trata-se de uma autoconsciência radical, no sentido de que o conhecimento filosófico adequado do mundo é capaz de expressar, exatamente por isso, seu objeto de modo apropriado, pois ela não é outra coisa senão a elevação à consciência daquilo que os processos da natureza produziram de maneira inconsciente,

---

[1] Schelling, *op. cit.*, parte I, t. III, p. 89.

na medida em que essa autoconsciência mesma representa o produto máximo desse processo da natureza.

Podemos ver como aqui, conforme já almejado por Vico, a gnosiologia de Spinoza, segundo a qual "a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas",[1] volta a se apresentar como desenvolvimento dinâmico-dialético e histórico. É certo que esse incremento do elemento dialético é obtido à custa de uma ambiguidade idealista. É verdade que nem mesmo em Spinoza a relação gnosiológica dos atributos da substância única, da extensão e do pensamento está inteiramente esclarecida; mas no idealismo objetivo de Schelling e de Hegel toda clarificação gnosiológica é substituída pelo mito do sujeito-objeto idêntico.

A intuição intelectual de Schelling é a primeira formulação – ambivalente – dessa dialética do idealismo objetivo. Ambivalente, ou seja, ela é tanto dialética como irracionalista, pois se manifesta claramente nela a posição ambígua do jovem Schelling na História da Filosofia, de um modo provisório, como algo condenado, de antemão, a ser superado (à direita e à esquerda). Ambivalente, na medida em que existe uma suplantação dialética das contradições manifestas da realidade objetiva imediatamente dada, um caminho para o conhecimento da essência das coisas em si, e, por isso, uma ultrapassagem gnosiológica daquela fixação e enrijecimento dessas contraditoriedades fenomênicas por via de categorias meramente do entendimento, por via daquelas categorias do pensamento metafísico do Iluminismo, mas também das de Kant e de Fichte; por seu turno, essa mesma intuição intelectual traz em si um temeroso recuo irracionalista diante das enormes perspectivas e dificuldades lógicas que estão inseparavelmente ligadas ao ato de suplantar o pensamento meramente intelectivo e alcançar a razão, a dialética consequente. No meu livro sobre o jovem Hegel, analisei detalhadamente – do ponto de vista do desenvolvimento de Hegel – a oposição de método filosófico que aqui se manifesta entre Schelling e Hegel, e o modo como ambos erigem seus sistemas e seus métodos sobre a identidade de sujeito e objeto. Aqui me limito a recapitular apenas os elementos de importância filosófica decisiva.

A passagem do entendimento à razão é, em Hegel, uma superação em seu sentido específico e triplo: eliminar, conservar e

---

[1] Spinoza: *Ethik*, parte II, proposição VII (ed. bras.: *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 53).

elevar a um nível superior. Entre entendimento e razão existe uma contradição dialética que perpassa todo o sistema de Hegel e constitui de modo especial o núcleo da lógica da essência. Por isso a lógica em Hegel deve necessariamente tornar-se a ciência fundamental da nova filosofia dialética.

Em Schelling, pelo contrário, estabelece-se uma rígida oposição entre entendimento e razão. Não há aqui passagens dialéticas e mediações; a passagem é um salto que, ao se efetuar, destrói e deixa para trás as categorias do entendimento em nome da nova filosofia alcançada por esse salto. Schelling proclama essa oposição reiteradamente e de modo mais brusco possível. Ele considera a intuição intelectual como algo que está acima de qualquer dúvida: "É algo que se pressupõe pura e simplesmente e sem qualquer exigência, e não será designado, nesse sentido, sequer como postulado da filosofia".[1] E, por isso mesmo, ela também não é passível de ser ensinada: "Está claro que não é algo que se possa ensinar; todas as tentativas de ensiná-la são, portanto, dentro de uma filosofia científica, totalmente vãs; e não se pode procurar, na ciência rigorosa, introduções que conduzam a isso, já que formariam necessariamente uma introdução anterior à filosofia, exposições preliminares etc.".[2] Em seguida a essa afirmação, Schelling escreve a propósito da oposição da intuição ao entendimento: "Também não é possível compreender por qual motivo a filosofia se vê obrigada a dar uma atenção especial à incapacidade. Convém, muito mais, cortar radicalmente todo acesso a ela (a filosofia) e isolá-la por todos os lados do saber comum, de modo que este não possa chegar a ela por nenhum caminho ou trilha. Aqui começa a filosofia, e quem ainda não chegou a esse ponto, ou quem o teme, que permaneça distante ou retroceda".[3] E, consequentemente, Schelling contrapõe a intuição intelectual a todas as formas de compreensão conceitual, na medida em que a define como se segue: "Esse saber deve ser um saber absolutamente livre, precisamente porque qualquer outro saber *não é livre*, portanto, um saber a que não se chega por via de provas, de deduções, nem por via de mediações conceituais em geral; é, portanto, de modo geral, uma intuição".[4]

Aqui é possível ver, com a nitidez de um exemplo típico, como o irracionalismo surge de um recuo filosófico diante de

---

[1] Schelling, *op. cit.*, parte I, t. III, p. 361.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*, p. 362.
[4] *Ibid*, parte I, t. III, p. 369.

uma questão dialética claramente posta pela época. A tarefa, que está colocada igualmente para a filosofia da natureza e a filosofia social, é a de romper científica e filosoficamente com as barreiras do pensamento metafísico (discursivo ou intelectual, para usar a terminologia da época) e, dessa maneira, obter um instrumento filosófico-conceitual cientificamente utilizável e progressista para a solução dos grandes problemas do período. Vimos os passos importantes que Schelling deu nessa direção: ele ultrapassou – mesmo que de modo hesitante, mesmo sem ter disso consciência filosófica – o subjetivismo filosófico de Kant e de Fichte; ele colocou, com uma série de questões essencialmente relativas à filosofia da natureza, em suas linhas mais gerais e abstratas, pelo menos sob forma de pressentimento, a questão da dialética objetiva; reconheceu e expressou a necessidade de uma elaboração de conceitos filosóficos superiores às categorias do entendimento. De início, o recuo para o irracionalismo irá se efetuar, naturalmente, de maneira tão pouco consciente como, ao seu tempo, ultrapassou o subjetivismo da *Doutrina da Ciência*. E isso se dá precisamente no ponto crucial: no tocante ao problema do tipo essencial da nova ciência da dialética, da sua relação filosófica com a contraditoriedade das determinações do entendimento.

Esse ponto crucial é a própria concepção da dialética. É certo que Schelling enxerga com relativa clareza a diferença e a oposição entre a lógica formal e a lógica dialética, entre o pensamento metafísico e o pensamento dialético. Acerca da primeira, afirma: "Ela é uma doutrina inteiramente empírica, que erige as leis do entendimento comum em leis absolutas; que diz, por exemplo, que, de dois conceitos contraditórios, apenas um convém a todo ser singular, o que na esfera do finito é perfeitamente exata, mas não no plano da especulação, que só tem início com a identificação dos contrapostos".[1] A própria lógica, portanto, é, para Schelling, em sua forma atual, algo puramente empírico. Porém, ele vê – visivelmente sob a influência passageira de Hegel, com quem, no período em que essas considerações foram escritas, ele ainda trabalhava em íntima colaboração – certa possibilidade da conexão entre a lógica dialética e a própria filosofia, sobre a base da intuição intelectual. Por isso, no raciocínio que precede imediatamente a passagem acima citada, ele pode dizer a propósito da lógica: "Se essa fosse uma ciência da forma,

[1] Schelling, *op. cit.*, parte I, t. V, p. 269.

qualquer coisa como a pura teoria da arte da filosofia, então ela seria aquilo que acima caracterizamos pelo nome de dialética. Tal ciência ainda não existe. Se ela fosse uma pura expressão das formas do finito em sua relação com o absoluto, então ela seria necessariamente ceticismo científico: nem mesmo a lógica transcendental de Kant pode passar por ela".[1] Portanto, o papel filosófico máximo que Schelling atribui a tal lógica é, pela dissolução das categorias do entendimento, pela demonstração de sua natureza contraditória imanente, preparar o terreno para a intuição intelectual, preparar o salto para a verdadeira filosofia intuitiva.

Mas a filosofia por si mesma tem pouco a ver com essa ciência preparatória. Nesse aspecto, Schelling – como veremos a seguir – é objetivamente o precursor direto da concepção kierkegaardiana da dialética ou, para dizer melhor, da negação kierkegaardiana da dialética como meio de conhecer a realidade.

Nota-se, portanto, como já no jovem Schelling precisamente aquele modo de conhecimento que estava chamado a abrir caminho para a dialética fecha a porta diante da dialética científica, racional, da lógica dialética, do conhecimento racional, abrindo, ao mesmo tempo, todos os caminhos para um irracionalismo. Que o jovem Schelling não seja de modo algum um irracionalista no sentido atual da palavra, e não o fosse até mesmo no sentido de Schopenhauer ou de Kierkegaard, ou, pelo menos, não o quisesse ser, nada muda de essencial nesse fato fundamental, pois o mundo que a intuição intelectual deve tornar acessível não é, de fato, segundo a concepção do Schelling de então, irracional, nem mesmo metarracional. Pelo contrário: é precisamente aqui que deve se manifestar, em toda a sua racionalidade, o movimento progressivo real e o desenvolvimento do universo.

No entanto, após Schelling ter abandonado diante da entrada do verdadeiro santuário o instrumento que lhe permitiria chegar a suas descobertas e exposições racionais – a sua lógica dialética –, só lhe restaria fazer uso das ferramentas gnosiológicas da lógica formal, que – de um modo nada casual – suscitaram nele, com um tratamento arbitrário e subjetivista dos problemas, a ilusão desse poder genial da intuição. É significativo o grande papel que a analogia exerce no desenvolvimento prático da "lógica da filosofia" do jovem Schelling. Mas é precisamente isso que faz com que esta primeira

[1] *Ibid.*

fase, ainda inteiramente indecisa, do irracionalismo, mesmo assim, converta-se no modelo metodológico de todas as etapas que estão por vir: a lógica formal constitui sempre o complemento interno, o princípio ordenador formal do material concreto para qualquer irracionalismo que apresente pretensões maiores que a de transformar toda imagem do mundo em um fluxo informe, captado por uma intuição puramente intuitiva. Assim, esse método schellinguiano determina o modo de colocar os problemas já em Schopenhauer, o que se dá também mais tarde em Nietzsche e, depois dele, na "psicologia descritiva" de Dilthey, na "contemplação da essência" da fenomenologia, na ontologia do existencialismo etc.

Esse desvio da dialética, operado de modo irracionalista, que se dá no umbral do seu domínio efetivo, produz em Schelling ainda outro motivo, que ganha um significado definitivo para o desenvolvimento do irracionalismo: o caráter aristocrático de sua teoria do conhecimento. Para todo racionalismo filosófico, particularmente para aquele do Iluminismo, que se percebia – de modo mais ou menos consciente – como uma ideologia preparatória a uma transformação democrática, é óbvio que o conhecimento da verdade é fundamentalmente acessível a todo homem que conquiste para esse fim os pressupostos concretos (conhecimentos etc.). Hegel, como continuador da grande tradição científica da filosofia, ao fundar a filosofia dialética e a lógica dialética, naturalmente acreditava que ela também fosse, em princípio, acessível a todos os homens. É certo que o pensamento dialético aparece ao "sadio senso comum" sempre como um paradoxo, como um mundo pelo avesso; mas, por isso mesmo, Hegel entendia que era o dever evidente da nova filosofia dialética traçar filosoficamente, também do ponto de vista subjetivo, pedagógico, o caminho que conduz a ela, tornando-o acessível. É de conhecimento geral que a grande obra conclusiva do seu período juvenil, a *Fenomenologia do Espírito*, tenha se colocado, entre outras, mas não em último lugar, também essa meta.

Mas, por isso mesmo, a *Fenomenologia* estava essencialmente dirigida contra Schelling. E, não em último lugar, propriamente contra o caráter aristocrático de sua teoria do conhecimento. Schelling, na verdade, admite que "aquilo que da filosofia pode ser não propriamente aprendido, mas, através do ensino, exercitado, é o lado artístico dessa ciência, ou aquilo que poderíamos chamar propriamente de dialética".[1] Já sabemos, porém, que a dialética em Schelling pode constituir, na melhor das hipóteses,

[1] *Ibid.*, p. 267.

uma propedêutica para a filosofia *autêntica*. Mas, como de fato existe essa conexão – embora negativa –, está provado para Schelling "que a dialética também tem um lado, pelo qual ela não pode ser *aprendida* e que repousa sobre a faculdade produtiva, nem mais nem menos do que aquilo que, conforme o significado etimológico, poderíamos chamar de poesia da filosofia".[1] Na medida em que, então, a dialética é realmente filosófica (ultrapassando Kant), ela cessa de ser acessível a todos, de "poder ser aprendida". É evidente que essa impossibilidade do conhecimento essencial para todos os homens, essa limitação aos "eleitos" por nascimento, refere-se em medida ainda maior à própria intuição intelectual.

Assim, o novo irracionalismo incorpora um motivo gnosiológico comum à maioria das visões religiosas de mundo sob uma forma aburguesada e laica: o conhecimento da divindade é possível apenas aos eleitos por Deus. Essa concepção começa já na magia pré-histórica como privilégio da casta sacerdotal, domina as religiões orientais, sobretudo o bramanismo, e predomina também, com algumas modificações, na Idade Média. É certamente característico do forte influxo exercido pelo processo de aburguesamento desde o Renascimento e a Reforma que esse motivo não desempenhe quase nenhuma função em Pascal; e mesmo Jacobi, apesar do seu individualismo aristocrático, não considera essencial sublinhar particularmente o caráter aristocrático de seu intuicionismo, de seu "saber imediato". Apenas com a filosofia pseudo-histórica e pseudodialética do período da Restauração, com o golpe reacionário na filosofia do Iluminismo, na visão de mundo da Revolução Francesa, o aristocratismo começa a ocupar na teoria do conhecimento uma posição filosófica central.

Na Alemanha, essa tendência é representada de modo mais determinante por Franz von Baader. Nele o caráter da Restauração é ainda muito mais visível do que em Schelling. Baader declara guerra a toda a filosofia desde Descartes, com o lema de que é um contrassenso "querer conhecer Deus sem Deus".[2] O conhecer contra a vontade

[1] *Ibid.*

[2] Citado de: J. E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Stuttgart, 1831/32, parte III, t. III, p. 298 s. e 304.

do objeto conhecido deve necessariamente ser um conhecer incompleto. E disso ele tira a seguinte conclusão: não começar a filosofia com Deus significa negar Deus. Fica patente, então, que só o eleito por Deus pode conhecer Deus; o conhecimento filosófico é, para Baader, o privilégio da aristocracia da salvação, eleita por Deus.

É claro que o aristocratismo do jovem Schelling está longe de chegar a esse ponto; veremos, entretanto, como a lógica inexorável de seu desenvolvimento o impele com força sempre maior para perto de Baader. E mesmo dos pontos de vista político e social ele não é ainda, em seu período de Iena, um partidário aberto da Restauração; mas também veremos que a lógica de seu desenvolvimento, nos anos de 1840, sob Frederico Guilherme IV, fez dele o inspirador filosófico da filosofia do direito de Stahl, convertendo-o em precursor filosófico da reação romântica. Mas já em Iena as suas tendências filosófico-aristocráticas, dirigidas contra o Iluminismo, encontram-se intimamente mescladas com tendências políticas reacionárias. Sua polêmica contra a filosofia do entendimento do Iluminismo é abertamente antidemocrática, é abertamente dirigida contra aquela que havia preparado a Revolução: "Elevar o entendimento comum a árbitro em assuntos da razão conduz necessariamente à oclocracia no domínio das ciências e, com esta, mais cedo ou mais tarde, à sublevação geral da plebe".[1] A isso, a filosofia deve opor seu veto aristocrático: "Se existe algo capaz de opor uma barreira à corrente que irrompe, que mescla cada vez mais aquilo que é elevado com aquilo que é baixo, depois que a plebe se mete a escrever e qualquer plebeu se eleva à posição de Juiz, esta é a filosofia, cujo lema natural é: '*Odi profanum vulgus et arceo*'".[2] Os fundamentos de uma inflexão inteiramente reacionária já podem ser encontrados também no jovem Schelling.

Essas tendências do jovem Schelling aparecem ainda intensificadas pelo modo como nele – em contraste com Goethe – a intuição intelectual vem filosoficamente ancorada no sistema e no método. Não se pode falar exatamente em uma fundamentação filosófica, tendo em vista o caráter declarativo da filosofia de Schelling, a dissociação brusca e abissal em relação a todo saber conceitual. Goethe concebeu o problema colocado pela *Crítica da Faculdade do Juízo*,

[1] Schelling, *op. cit.*, parte I, t. V, p. 259.
[2] *Ibid.*, p. 261.

a nova articulação entre o universal e o particular, para além do meramente intelectivo, como uma tarefa prática da investigação da natureza conduzida à luz da filosofia. Goethe – como dialético espontâneo que era – verificou uma série de conexões reais desse tipo ou, pelo menos, em suas pesquisas naturais, começou a tateá-las com base em pressentimentos. Por isso ele podia lançar-se, com a consciência tranquila do ponto de vista filosófico, à "aventura da razão". Para Hegel, da dialética das determinações do entendimento, que nele se denominam determinações de reflexão, resultavam aquelas passagens lógicas concretas que podiam conduzir à solução dessa tarefa. Assim, é importante constatar que, em Goethe, espontaneamente, e em Hegel, conscientemente, as contradições dialéticas que assim emergem não têm nada a ver com a oposição kantiana entre conhecimento discursivo e conhecimento intuitivo; estas expressões não desempenham papel algum na terminologia do Hegel maduro.

Isso não ocorre em Schelling. Ele aceita sem qualquer crítica a contraposição kantiana entre "discursivo" e "intuitivo" e só ultrapassa Kant, nesse ponto, na medida em que afirma, pelo menos para os eleitos, para os gênios filosóficos, a possibilidade de realização do conhecimento intuitivo para a consciência humana. Com base nessa posição, ele se vê obrigado a dar uma demonstração qualquer da possibilidade, para a consciência humana, de realizar a intuição intelectual. Essa demonstração consiste basicamente em indicar uma atitude humana inquestionavelmente existente e que funcionasse de modo criativo, na qual estaria presente (supostamente acima de qualquer dúvida) tal conhecimento intuitivo. Essa atitude é, segundo a concepção de Schelling, a atitude estética. A capacidade que assim se expressa, a estrutura sujeito-objeto que nela se manifesta, fornecem provas a ele de que o sujeito humano de fato pode possuir as propriedades necessárias à razão intuitiva.

Kant, por sua vez, não levou em consideração a utilização da estética para a resolução das novas dificuldades gnosiológicas; a *Crítica da Faculdade do Juízo* há muito deixou para trás toda a esfera estética quando esse problema se coloca; e nem mesmo retrospectivamente Kant pensa em resolver essa questão apelando para a atitude estética. Essa reserva de Kant, na verdade, deriva do fato de que ele não enxerga na atitude estética qualquer tipo de caminho para o conhecimento da verdade objetiva, enquanto que em Schelling ela pode se tornar o *organon* do conhecimento do mundo, pois, para ele, a essência da arte é o captar

e o revelar do cosmo das coisas em si; para ele, portanto, mesmo que de uma forma idealista e mística, a arte é considerada reflexo da realidade objetiva, do mundo das coisas em si.

Fichte, pelo contrário, já trata de modo tangencial a conexão entre arte e conhecimento. Em seu *Sistema da Ética*, ele chega a falar sobre a relação entre a concepção transcendental e a concepção estética de mundo e define esse nexo como cabendo à arte "fazer do ponto de vista transcendental o ponto de vista comum. Aquilo que o filósofo conquista penosamente, o espírito estético já o possui ... sem que o faça de modo consciente".[1] Independentemente do fato de ter sido ou não estimulado por essa formulação de Fichte, escrita ainda no período de sua estreita colaboração, Schelling, em todo caso, vai bastante além de Fichte no entrelaçamento de estética e filosofia, fundado sobre a intuição intelectual. No *Sistema do Idealismo Transcendental*, aquilo que aqui é decisivo para Schelling se encontra como título do último capítulo: "Dedução de um órgão da filosofia". Essa dedução é resumida por ele da seguinte maneira: "Toda a filosofia parte – e precisa partir – de um princípio, que, como princípio absoluto, é também, ao mesmo tempo, puramente idêntico. O absolutamente simples, idêntico, não pode ser apreendido e comunicado por meio da descrição e, em geral, por meio de conceitos. Isso pode apenas ser intuído. Tal intuição é o órgão de toda a filosofia. Mas essa intuição, que não é uma intuição sensível, mas uma intuição intelectual, que não tem como objeto o objetivo ou o subjetivo, mas o absolutamente idêntico, que em si mesmo não é nem subjetivo nem objetivo, é ela mesma uma pura intuição interior, que para si mesma não pode voltar a se tornar objetiva: ela só pode se tornar objetiva por meio de uma segunda intuição. Essa segunda intuição é a intuição estética".[2] Esta determinação esclarece o princípio geral de Schelling: "Essa objetividade universalmente reconhecida e absolutamente inegável da intuição intelectual é a própria arte. Pois a intuição estética é precisamente a intuição intelectual tornada objetiva".[3]

Desse modo a arte, a atitude do gênio criador, torna-se o *organon* da filosofia; a estética, o centro do método filosófico,

---

[1] Fichte: A. a. O., parte II, p. 747. Fichte utiliza a palavra "comum" no sentido de "universal".
[2] Schelling, *op. cit.*, parte I, t. III, p. 625.
[3] *Ibid.*

a reveladora dos segredos reais do cosmos, do mundo das coisas em si. "Se a intuição estética é apenas a intuição intelectual tornada objetiva, então se compreende facilmente que a arte seja o único, verdadeiro e eterno *organon* e, ao mesmo tempo, documento da filosofia, que comprova sempre e continuamente aquilo que a filosofia não pode representar exteriormente, ou seja, o não consciente no agir e no produzir, e sua identidade original com o consciente. Por isso mesmo, a arte é o momento supremo para o filósofo, precisamente porque ela abre, por assim dizer, as portas do santuário onde queima, em uma só chama, originalmente e eternamente unidos, aquilo que na natureza e na história está separado, e que na vida e na ação, assim como no pensamento, deve sempre perder-se de si mesmo. A imagem que o filósofo, de modo artificial, para si constrói da natureza é para a arte a imagem original e natural".[1]

É claro que esse imbricamento, mais ainda, essa identificação da intuição estética com a intuição intelectual tem necessariamente de reforçar as já expostas tendências de Schelling para um aristocratismo em sua teoria do conhecimento. Na filosofia de Schopenhauer, esse aristocratismo se torna ainda mais acentuado, mais abertamente reacionário do que no jovem Schelling. Nossas observações posteriores irão mostrar que essa orientação se acentua ainda mais com Nietzsche e com os filósofos que estão sob sua influência na fase imperialista. Está claro que, para compreendermos de maneira integral a tomada de posição de Schelling, naquele momento ainda não totalmente voltada para a reação, precisamos levar em consideração que também em sua estética havia uma tendência dominante para o objetivismo, uma variante mistificadora para a concepção da arte como reflexo da realidade objetiva e, por isso, para a harmonização da verdade e do belo – aspirações que já destacam nitidamente a linha principal de sua estética daquela de Schopenhauer e, ainda mais, daquela do período imperialista.

Por mais místico que seja o caráter da fundamentação schellinguiana da objetividade da arte – já observamos que nesse período ele, sobretudo na estética, retoma repetidas vezes a doutrina platônica das ideias –, por mais que ela apele para Deus e em seu nome deduza a objetividade da arte, a identidade de verdade e belo, também é certo que existe nela certa tendência à teoria do reflexo e que ela chega mesmo a se encontrar no centro de sua fundamentação estética, de modo que,

---

[1] *Ibid.*, p. 627 s.

com isso, Schelling de fato ultrapassa o idealismo subjetivo de Kant e de Fichte. É da seguinte forma que Schelling se exprime: "*A verdadeira construção da arte é a manifestação de suas formas como formas das coisas, como elas são em si ou como elas são no absoluto*... Então também as formas da arte, já que são formas de coisas belas, são formas das coisas tais como são em Deus ou como são em si, e como toda construção é a exposição das coisas no absoluto, então a construção da arte é particularmente a exposição das suas formas, como forma das coisas, como elas são no absoluto... Com essa proposição, a construção da ideia universal da arte está completa. A arte é assim apresentada como exposição *real* das formas das coisas, como elas são em si – portanto, das formas dos arquétipos".[1]

É verdade que essa versão místico-platônica do reflexo artístico das coisas em si tem consequências extremamente importantes para toda a filosofia do jovem Schelling; não é possível eliminar dela as mistificações para alcançar o núcleo racional; a conexão entre mística e orientação ao conhecimento real é aqui muito mais estreita do que na *Lógica* de Hegel. Da tese do *organon* finalmente encontrado da filosofia, como vimos em suas exposições, Schelling deriva, sobretudo, o método da "construção" do universo, quer dizer, o método de reunir arbitrariamente fenômenos heterogêneos por meio de simples analogias. Na verdade, esse método é visível em Schelling desde o início; a descoberta da arte como *organon* da filosofia leva, porém, a uma intensificação, a uma ainda maior generalização desse método e a seu completo enrijecimento. Também nisso é Schelling um precursor do irracionalismo posterior. A intuição como *organon* da filosofia, na verdade, só pode funcionar e projetar uma pseudoimagem do universo se o arbítrio, na conexão dos objetos, obtiver nela um apoio "metodológico".

A estrutura metodológica aqui esboçada, de uma filosofia baseada em tal *organon* como fundamento e garantia para a intuição intelectual, tornou-se fatal para o desenvolvimento do próprio Schelling. Enquanto esse *organon* era a estética, podia ser mantida, de qualquer forma, a ambiguidade geral de seu idealismo objetivo, o contínuo flutuar e balançar entre um panteísmo, que até contém em si traços materialistas, e uma mística repleta de Deus;

---

[1] *Ibid.*, parte I, t. V, p. 386 s. (ed. bras.: *Filosofia da Arte*. Tradução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2010, p. 49).

até o próprio nome de Deus podia sofrer variações em seu significado, flutuando entre o sentido que lhe dão um Giordano Bruno ou um Spinoza, e o que tem para a religião e a mística, pois na arte, assim como na filosofia da natureza, trata-se de objetos e da objetividade do mundo real, e, ainda que a sua compreensão filosófica ou estética degenere com frequência em construções arbitrárias, a orientação estava voltada – pelo menos em parte – para a própria realidade objetiva.

III. A filosofia tardia de Schelling

Mas essa ambiguidade, que deve permanecer em todo o idealismo objetivo, cessa logo que se processa um deslocamento na concepção do *organon*. E com ele desaparecem também todas as tendências relativamente – e deformadamente – progressistas de Schelling, todos os traços de seu "sincero pensamento juvenil". Isso ocorreu quase imediatamente após a sua partida de Iena, após a sua mudança para Würzburg (em 1803), depois de ter perdido o efeito imediato do contato com Goethe e Hegel, e começarem a influir sobre ele os seus discípulos e alunos, em sua maioria abertamente reacionários. Pouco depois, aparece o seu livro *Filosofia e Religião* (1804), no qual se manifesta a inflexão decisiva de sua carreira e se principia seu segundo período, indiscutivelmente reacionário. Essa inflexão consiste "apenas" em que agora não mais a arte, mas a religião se converte no *organon* da filosofia.

O motivo imediato é puramente externo e de importância secundária. Um discípulo de Schelling, não dos melhores, C. A. Eschenmayer, escreveu um livrinho em si insignificante (*A Filosofia em sua Transição para a não Filosofia*), no qual os problemas da ambiguidade na filosofia juvenil schellinguiana são colocados e criticados com grande respeito, mas de modo decidido, do ponto de vista de direita. Eschenmayer aceita inteiramente o esquema do conhecimento esboçado por Schelling, a via da intuição intelectual como resultado da dialética das determinações do entendimento. O lugar onde as suas dúvidas e suas reservas críticas começam é o campo da realidade que deve ser conquistado por meio da intuição intelectual. A ambiguidade de Schelling, como vimos, reside em que ele, por um lado, procura "purificar" o *organon* da filosofia de todo elemento conceitual, de qualquer vestígio de reflexão e do entendimento; por outro, porém, quer estatuir esse domínio como domínio do conhecimento. Eschenmayer, com um radicalismo ingênuo, conduz às

últimas consequências o método de Schelling: "Até onde chega o *conhecimento* – diz – chega também a *especulação*; o conhecimento só acaba no absoluto, ali onde ele se torna idêntico com o conhecido, e este é também, ao mesmo tempo, o ponto em que culmina a especulação. O que ultrapassar esse ponto não pode, portanto, ser mais um conhecimento, e, sim, uma *intuição* ou uma *devoção*. Aquilo que se encontrar para além de todas as representações, de todos os conceitos e de todas as ideias, e mesmo para além de todas as especulações, é aquilo que forma ainda o objeto da devoção, *vale dizer*, *da divindade*, e essa potência é o santo, que se situa infinitamente superior ao eterno".[1]

Por mais rudimentares que sejam as argumentações de Eschenmayer, vê-se claramente que ele tira todas as consequências do fato de a especulação schellinguiana transcender o conceito: se a especulação, a dialética, representa apenas a antessala, o ponto de partida, da intuição intelectual, nesta se apagando, então o conhecimento torna-se assim uma autossuperação, ele mesmo se aniquila, para ingressar no reino do transcendente, da fé, da devoção, da oração; a filosofia é apenas uma preparação para a "não filosofia". Assim são rompidos todos os nexos da especulação com os sistemas imanentes do mundo do tipo Bruno ou Spinoza: a intuição intelectual não é mais aquele modo – ainda que mistificado – de conhecimento do mundo terreno, mas um salto para o além. Eschenmayer diz: "Se é verdade que todas as oposições da esfera do conhecimento se superam na identidade absoluta, também é verdade que não é possível ultrapassar a oposição fundamental entre o *mundo terreno* e o *mundo transcendente*... O *mundo terreno* é o peso que gravita sobre a vontade, que, no conhecimento, está aprisionado ao finito... O *mundo transcendente*, pelo contrário, contém a liberdade de escolher todas as direções e a vida genial da imortalidade".[2] Por mais que Eschenmayer adote a terminologia da primeira filosofia de Schelling, o que ele formula aqui é a capitulação incondicional do pensamento diante da religião.

Schelling não encontra dificuldade para, dentro dessa polêmica, refutar as argumentações ingênuas e rudimentares de Eschenmayer e para defender – aparentemente – suas posições antigas. Essa pirotecnia polêmica, no entanto, no que tange ao filosoficamente essencial, não é capaz de encobrir seu recuo

---

[1] C. A. Eschenmayer: *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen, 1803, p. 25.
[2] Eschenmayer, *op. cit.*, p. 54.

completo. É certo que ele assegura sempre estar defendendo apenas as suas concepções precedentes contra as falsas interpretações; mas, nas questões essenciais da filosofia, ele assume posições novas, ou seja, ele desloca as suas ênfases de modo tão decisivo que cessa a ambiguidade cintilante de sua filosofia da natureza juvenil, e o idealismo objetivo dela derivado, e estabelece-se definitivamente uma interligação com a filosofia abertamente reacionária da Restauração.

Esse desenvolvimento de Schelling é tão característico dele e a inflexão aqui operada é tão importante para o seu desenvolvimento posterior – veremos que quase todos os elementos essenciais de sua "filosofia positiva" posterior estão contidos já nessa pequena obra, pelo menos em germe –, que precisaremos nos ocupar dos problemas aqui aflorados de modo um pouco mais detalhado. No que diz respeito ao tipo de desenvolvimento de Schelling, já apontamos para o fato de que seu desvencilhamento do idealismo subjetivo de Fichte e sua transição para o idealismo objetivo ocorrem nele de modo analogamente inconsciente. Hegel caracteriza essa peculiaridade do desenvolvimento de Schelling ao dizer que este "realizou a sua formação filosófica publicamente", e sua obra contém "não uma sequência sucessiva de partes elaboradas da filosofia, mas uma sequência de fases de sua formação".[1] Essa é uma descrição plástica do modo como aparecem as obras de Schelling, mas, apesar de conter uma tácita condenação, ela não fornece uma crítica real da natureza fundamental do desenvolvimento de Schelling. Trata-se não só da mudança frequentemente inconsciente e espontânea das concepções, mas, sobretudo, da insistência de Schelling em uma unidade – imaginária, fictícia – de sua filosofia, mesmo quando ele já abandonou há muito suas antigas concepções, e até mesmo quando já as converteu em seu oposto. Se é possível conceder-lhe, em sua juventude, na passagem do idealismo subjetivo em idealismo objetivo, uma *bona fides*, então essa "inconsciência" irá se transformar, a partir de agora, sempre mais em uma demagogia vaidosa.

Consideremos então as principais questões concretas que se apresentam em *Filosofia e Religião*. Schelling, sobretudo, admite aqui, apesar de toda a polêmica contra os "mal-entendidos" de sua filosofia cometidos por Eschenmayer, uma nítida bipartição da filosofia, em que já se tornam perceptíveis os primeiros

[1] Hegel, *op. cit.*, t. XV, p. 647.

contornos de sua separação posterior entre filosofia negativa e positiva. Partindo do absoluto e do tipo de conhecimento a ele adequado, Schelling deduz o seguinte: "Daí deriva também que o propósito da filosofia, no tocante ao homem, não consiste tanto em dar-lhe algo, mas em separá-lo com a maior pureza possível do acaso, que o corpo, o mundo fenomênico, a vida sensível, levou até ele, para reportá-lo novamente ao elemento originário. É por isso também que toda introdução à filosofia, que precede aquele conhecimento, só pode ser negativa na medida em que mostra a nulidade de todas as oposições finitas e na medida em que leva a alma indiretamente à intuição do infinito. Uma vez alcançada, ela abandona por si mesma aqueles auxílios da mera descrição do absoluto e se desprende deles logo que não os necessita mais".[1] Qualquer um pode ver o quanto essa concepção do conhecimento – não obstante a peculiaridade, então analisada, da dialética de Schelling, o seu desvio para o irracional no ponto decisivo – está longe do seu período juvenil e o quanto ela se aproxima da bipartição de Eschenmayer em filosofia e não filosofia; tanto é verdade que aqui se emprega até mesmo o termo do negativo para designar a esfera inferior do conhecimento. É verdade que entre Eschenmayer e Schelling permanece a diferença de que este – até o último momento de suas reflexões – continua concebendo a sua "filosofia positiva" como conhecimento, e, portanto, em sua doutrina do conhecimento jamais nega formalmente o caráter de conhecimento dessa esfera positiva. Veremos que é precisamente aqui que residem os traços característicos da transição irracionalista de Schelling, traços que explicam por que o efeito de seu período tardio foi de tão curta duração.

Essa divisão nítida tem como consequência o fato de que Schelling não mais concebe aqui – em rigorosa oposição a seu período juvenil – o absoluto, o objeto da intuição intelectual, como o cosmos das coisas em si – mesmo que este então tenha sido pensado segundo o mundo platônico das ideias –, mas como algo apenas imediatamente compreensível, como algo absolutamente simples. Por isso ele recusa, para este mundo, qualquer possibilidade de explicação ou descrição; por isso, diz ele: "Só aquilo que é composto pode ser conhecido pela descrição; o simples quer ser intuído".[2] Em outro lugar, ele questiona, para essa forma de conhecimento, também a conexão entre o universal

[1] Schelling, *op. cit.*, parte I, t. VI, p. 26 s.
[2] *Ibid.*, p. 26.

e o particular, portanto, precisamente aquele problema para cuja solução, como vimos, foi descoberta, a seu tempo, a intuição intelectual. A esse propósito, diz ele agora: "Que todo o mundo absoluto seja reduzido, com todas as gradações dos seres, à absoluta unidade de Deus, que naquela, portanto, nada há de verdadeiramente particular".[1] Assim, o conhecimento do mundo, que originalmente tinha um caráter filosófico-natural, resvala agora para um conhecimento puramente místico de Deus.

Completa-se, assim, a ruptura de Schelling com o panteísmo – sempre um tanto ambíguo, é verdade – de sua fase juvenil. Se antes ele se esforçava por interpretar e historicizar, de um modo dinâmico-dialético, o princípio spinoziano do "*Deus sive natura*", agora ele estabelece entre o absoluto e o real, entre Deus e o mundo, uma brusca e intransponível dualidade, que pode ser apenas superada por um salto: "Numa palavra, entre o absoluto e o real não existe uma transição constante; a origem do mundo sensível só pode ser concebida como sendo uma ruptura completa do absoluto, por meio de um salto".[2] E é muito significativo o modo como a especulação schellinguiana termina aqui numa via inteiramente mística, na medida em que compreende a origem do mundo sensível não mais como desenvolvimento, nem mesmo como criação, mas como uma "apostasia" de Deus. Isso, por si só, poderia ser para nós tão indiferente quanto era para Lênin a diferença entre um diabo verde e um amarelo; o problema é que essa concepção de Schelling implica ao mesmo tempo uma ruptura brusca com o conceito de desenvolvimento da filosofia da natureza. No final desse estudo, o desenvolvimento do homem, da animalidade à humanidade – o grande pressentimento de Goethe e Hegel, que também exerceu um papel decisivo nas origens da filosofia da natureza, na "Odisseia do espírito" –, é negado. Assim como – segundo essa grotesca concepção mística – o mundo em seu todo deve nascer de uma "apostasia" de Deus, assim, segundo Schelling, "a mais remota e obscura fronteira da história conhecida mostra já uma cultura decaída de alturas anteriores, mostra já vestígios desfigurados de uma ciência passada, símbolos cujo significado parece há muito tempo perdido".[3] E o mito da Era Dourada deveria ser uma prova dessa orientação descendente, antievolucionista da história humana.

[1] *Ibid.*, p. 35.
[2] *Ibid.*, p. 38 s.
[3] *Ibid.*, p. 58.

Vê-se, assim, em quais questões filosóficas decisivas Schelling apresenta rupturas com seu período juvenil, com que energia o irracionalismo da intuição intelectual, que de certo modo era então ainda puramente metodológico, converte-se, sempre com maior força, em uma imagem de mundo intrinsecamente mística e irracionalista. Essa inflexão se expressa também no fato de que, antes e durante o período de Iena, a filosofia da natureza encontrava-se no centro do pensamento de Schelling, e todos os outros campos da filosofia, com exceção da estética, só eram tratados – por assim dizer – como complementos sistemáticos; o tratamento filosófico dos problemas naturais passa agora a um segundo plano, e até os problemas estéticos permaneceram episódicos, enquanto a interpretação irracionalista do mito e da religião passa a ocupar o centro de todo o seu pensamento.

Mas será preciso quase trinta anos para que Schelling apresente, pelo menos em seus cursos, toda a sua nova filosofia positiva como filosofia oficial da reação prussiana romantizante agrupada em torno de Frederico Guilherme IV; somente então é que ele seria encarado como o novo São Jorge, chamado a aniquilar o dragão da filosofia hegeliana, sobretudo a sua ala esquerda radical.

Se procuramos aqui recapitular esse período de trinta anos, ao menos em seus traços essenciais, então o que mais importa não são tanto as etapas do próprio desenvolvimento interior da filosofia schellinguiana, mas a mudança objetiva da situação social da Alemanha e a consequente mudança operada nas frentes de luta das diversas correntes filosóficas. Por um lado, acabamos de mostrar que a inflexão decisiva em termos de objetivo, conteúdo e método da filosofia de Schelling já se operou em 1804, de modo que tanto os princípios fundamentais permanentes quanto as mudanças determinadas pelas condições sociais podem ser facilmente entendidos com base nas mudanças históricas dos tempos, sem necessidade de analisar as etapas intermediárias. Por outro lado, o Schelling da fase tardia, após décadas de ausência sem desempenhar papel algum no desenvolvimento da filosofia alemã, deve a sua posição central – episódica e temporária –, nos combates filosóficos, precisamente a essa transformação no desenvolvimento social objetivo da Alemanha.

Filosofia e Religião é publicado antes de concluída a redação de *Fenomenologia do Espírito*. Não há dúvida de que o ataque contido nesta última contra a intuição intelectual refere-se também a essa nova formulação, principalmente ao nexo estabelecido entre a "simplicidade" e o conceito de absoluto, sobretudo,

naturalmente, à concepção geral da intuição intelectual e ao método da construção analógica dela derivado. Hegel aqui se pronuncia de modo muito severo contra a "monotonia e a universalidade abstrata" do absoluto, contra o "abismo do vazio para a indagação especulativa" de Schelling; esta seria aquela "noite em que todos os gatos são pardos". E critica Schelling principalmente por acreditar que, a seu ver, "a insatisfação com ela [com essa monotonia do absoluto, G. L.] seria uma incapacidade de apropriar-se do ponto de vista do absoluto e de permanecer nele".[1]

Aqui fica evidente que a luta de Hegel contra Schelling representa a luta entre a edificação da dialética e a fuga para o irracionalismo perante ela. E Hegel coloca essa questão também sob uma forma histórica. A *Fenomenologia do Espírito* parte do pressuposto de que o mundo ingressou em uma nova era. Mostrei em meu livro sobre Hegel que ele enxergou essa nova era no advento da Revolução Francesa, na transformação da Europa operada pelas guerras napoleônicas, na liquidação dos resquícios feudais, sobretudo na Alemanha. Evidentemente, para Hegel, esse novo se coloca de início necessariamente de modo abstrato. Assim, "a primeira manifestação do novo mundo é, por enquanto, apenas no seu todo dissimulada em sua *simplicidade*, ou seu fundamento geral". Por essa razão isso parece ser de início "uma propriedade esotérica de alguns indivíduos". A tarefa histórica da filosofia seria, porém, identificar o novo, em seu movimento próprio, em sua determinação omnilateral, portanto, como algo concreto e dialético: "Só aquilo que é totalmente determinado é também exotérico, compreensível e suscetível de ser aprendido e de ser patrimônio de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho até ela disponível para todos e igual para todos; e alcançar o saber racional por meio do entendimento é a exigência legítima da consciência que se move para a ciência".[2] A polêmica de Hegel contra a teoria do conhecimento aristocrática de Schelling – teoria estreitamente ligada a sua inflexão para o irracionalismo – é, portanto, tão inseparável da questão da escolha do método – se concreto e científico ou abstrato-irracionalista – quanto da oposição da perspectiva histórico-social dos dois pensadores na grande crise de sua época, da questão de escolher,

[1] Hegel, *op. cit.*, t. II, p. 13 s. (ed. bras.: *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 33-34, modif.).
[2] *Ibid.*, p. 11 s. (p. 32 modif.).

diante da crise, ou a marcha para frente, rumo à liquidação dos resquícios feudais, ou para trás, rumo à Restauração.

Com isso, está consumada a primeira grande batalha entre a dialética objetiva idealista e o irracionalismo. A forma schellinguiana do irracionalismo, tanto em sua primeira expressão, ambígua, ligada ao método evolucionista da filosofia da natureza, assim como na segunda, agora abertamente místico-religiosa, acaba sofrendo uma derrota: a forma hegeliana da dialética começa a ocupar sua posição dominante. Isso se dá, decerto, apenas lentamente, e não sem sofrer modificações de fato essenciais, pois a perspectiva enérgica do jovem Hegel, que apontava para frente, para o futuro, que via no presente o nascimento de uma nova era da história humana, acaba entrando em crise com a derrota de Napoleão e com a instauração da Santa Aliança. A Filosofia da História do Hegel posterior é resignada, muito mais fortemente tendente ao pacto do que foi a da *Fenomenologia do Espírito*.[1] O presente agora não será mais concebido como início, mas como a conclusão de um grande período histórico; a filosofia não olha mais para frente e sim para o passado; o futuro deixa de determinar o presente e a sua concepção filosófica. A filosofia não tem mais o dever de "saudar e reconhecer" o novo advento do Espírito, mas aparece como a "coruja de Minerva", que só pode alçar seu voo ao entardecer.[2]

Não é tarefa nossa aqui, em que nos dedicamos a investigar a história do irracionalismo, expor as consequências dessa inflexão para a filosofia de Hegel. Temos de nos limitar a constatar que a filosofia hegeliana, apesar dessa inflexão, levou logicamente a cabo o programa da *Fenomenologia*, a exposição científica das categorias objetivas da dialética, até onde isso é possível dentro dos limites do idealismo; que o seu método, sempre dentro desses limites, mantém-se fiel ao conceito de desenvolvimento e procura aplicá-lo em vários campos; que a sua concepção de sociedade se orienta contra a monarquia constitucional, e, portanto, ainda que de uma forma muito tímida, coloca-se além das condições políticas da Alemanha da época, polemizando,

[1] Cf. G. Lukács, *Der junge Hegel*. Zürich, 1948, p. 578 s. (ed. bras.: *O Jovem Hegel*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018. p. 612 e s.).
[2] Rosenkranz: *Hegels Leben*, Berlim, 1844, p. 214 s.; ed. Hegel, *op. cit.*, t. VIII, p. 21.

por isso, ininterruptamente, com os representantes ideológicos da reação romântica (Haller, Savigny).

Essa forma da filosofia hegeliana se tornou a tendência dominante na Alemanha, particularmente na Prússia. Mas essa hegemonia só irá durar até a Revolução de Julho. Com a Revolução de Julho, na França, a Alemanha entra em uma nova etapa da luta de classes, cujos reflexos filosóficos deveriam abalar primeiro o sistema hegeliano, mas depois também o seu método dialético idealista. Esse processo de dissolução do hegelianismo teve início numa época em que o filósofo ainda era vivo, na sua controvérsia sobre a Revolução de Julho com Eduard Gans, até então seu discípulo fiel; Heine, David Friedrich Strauss, *Os Anais de Halle*, o grupo berlinense "Os Livres", Feuerbach etc., descrevem os vários momentos dessa dissolução, que não podemos tratar aqui de modo exaustivo, momentos que ocorrem imediatamente antes da Revolução de 1848, de cuja preparação ideológica fazem parte todos esses combates espirituais, até quando Marx e Engels inauguram o materialismo dialético e histórico, superando assim definitivamente todas as formas da dialética idealista.

A questão filosófica central desse período de transição é a luta contra a ambiguidade da dialética idealista, entranhada em sua própria essência. Expor e desmascarar as suas tendências atrasadas, que resvalavam para o campo da teologia, foi um dos maiores méritos de Ludwig Feuerbach, preparando a grande e radical inflexão em direção ao tipo mais elevado da dialética: a dialética materialista. A polêmica em torno da parte filosófico-religiosa da filosofia hegeliana, portanto, só pode ser parcialmente atribuída ao atraso político da Alemanha, que obrigava os pensadores mais importantes, desde Reimarus e Lessing, e também desde Leibniz, a combater as grandes controvérsias ideológicas de forma semiteológica ou teológica; ela é, nesse estágio, um prelúdio indispensável para a suplantação do idealismo filosófico em sua forma mais elevada, a da dialética hegeliana. A ambiguidade desta em torno desse ponto, a já apontada oscilação da dialética idealista, entre um panteísmo que às vezes resvala no ateísmo e uma teologia cristã oficial, precisava ser abertamente investigada e criticada para abrir o caminho à suplantação do idealismo. E a ultrapassagem de Hegel nesse sentido – ainda que, como em Feuerbach, alguns elementos preciosos da dialética tenham sido perdidos provisoriamente, mas cujas intenções progressistas seriam mais tarde elevadas ao nível científico pelo materialismo dialético

– está intimamente relacionada à necessidade social de ultrapassar politicamente a filosofia hegeliana do direito, da sociedade etc.

Assim, apesar de todos os limites burgueses, de todas as excentricidades e confusões ideológicas reinantes entre os líderes dos jovens hegelianos radicais, a dissolução do hegelianismo cria para a Alemanha, na véspera da revolução democrática, uma base ideológica para a luta da extrema esquerda da democracia burguesa. A luta contra Hegel e o hegelianismo, assim concebidos, torna necessária à reação prussiana – dirigida por Frederico Guilherme IV – a convocação de Schelling para ocupar uma cátedra em Berlim.

A esse respeito, é indiferente em que medida o próprio Schelling tinha consciência dessa situação, em que medida acreditava ainda empreender a luta apenas contra Hegel, a ponto de colocar em segundo plano a sua própria filosofia. O importante são as necessidades ideológicas que a sua intervenção deveria satisfazer. O que nos leva a algumas considerações do ponto de vista social. A ideologia da Restauração aspira a um retorno ao *ancien régime* pré-revolucionário, e até mesmo paira na consciência de muitos de seus porta-vozes um retorno à Idade Média. Novalis, no ensaio *A Cristandade e a Europa*, vocaliza na Alemanha essa tendência de modo mais claro que qualquer outro. Mas, quanto mais clara e decidida torna-se tal formulação, tanto mais confusa ela deve ficar internamente e em seu conteúdo, pois tanto mais intransponível se torna o abismo entre ideologia e realidade social, pois o domínio dos resquícios feudais na França, antes da Revolução, estava em tal estágio de decomposição interna que a sociedade francesa por volta de 1789 estava bem distante de um feudalismo real, e muito mais de um feudalismo idealizado à maneira de Novalis. Se os resquícios feudais determinam a necessidade da revolução, então deriva igualmente da sua decomposição, do contínuo desenvolvimento dos elementos capitalistas, a impossibilidade objetiva de um retorno ao velho. Apesar de todas as tentativas desesperadas da Santa Aliança em restabelecer as condições políticas pré-revolucionárias, ou melhor, em conservá-las, o rápido avanço do capitalismo na Europa seguiu sua marcha inexorável, com todas as suas consequências ideológicas e políticas, e entrou, mesmo durante o domínio da Restauração, em contínuas e sempre mais agudas contradições com a sua política e ideologia oficial. Na França, Balzac é o maior historiador desse processo, no qual o poder do dinheiro triunfa acima de todas as aparências da nobreza, no qual aqueles poucos homens isolados que levam pessoalmente a sério a ideologia da Restauração se veem convertidos em tragicômicos "cavaleiros de triste figura".

Essas contradições determinam também a filosofia da Restauração na Alemanha, embora aqui, naturalmente, o avanço do capitalismo tenha se dado em ritmo muito mais lento que na França e, como consequência, permitiu que se manifestassem com muito mais ressonância e eficácia certas figuras sociais, como o reacionário tacanho e fanático ou o aventureiro venal e inescrupuloso, como Görres ou Adam Müller. As figuras mais típicas, no entanto, são aquelas que visam a harmonizar a visão de mundo da Restauração com as novas tendências da ciência e da filosofia, que se esforçam em distorcer o sentido destas para torná-las compatíveis com a imagem de mundo oficial, clerical e reacionária. Já nos foi possível observar aspirações dessa natureza no próprio Schelling; no entanto, a mais importante figura desse tipo na filosofia alemã da época foi Franz Baader.

O que é relevante aqui, do nosso ponto de vista, é que ele desmascara – pelo prisma de direita – a ambiguidade do idealismo objetivo na questão da religião, trazendo à tona, em toda parte, as tendências ateias nele latentes; formas de denúncia como as que já pudemos notar em Jacobi. Porém, Jacobi opõe ao ateísmo filosófico não uma religião concreta, mas apenas o seu próprio saber imediato, vazio e abstrato; daí que não fosse difícil para Schelling – sob as condições da Restauração – revidar seus ataques. Baader, ao contrário, sempre contrapõe uma religiosidade concreta; a essência de sua filosofia, como já indicamos, reside em agrupar de tal maneira os resultados do desenvolvimento de Kant a Hegel, que os seus elementos ateus e revolucionários possam ser excluídos e, sobre essa base, possa surgir uma filosofia aceitável, ao mesmo tempo, às pessoas cultas e aos reacionários ortodoxos. Assim ele acusa Fichte de ateísmo por causa da autonomia do Eu; assim também percebe na concepção hegeliana da matéria como exteriorização do espírito (Deus) uma forma de materialismo.[1] Particularmente importante, nesse contexto, é que Baader enxerga em certos fenômenos naturais recentemente descobertos, como o galvanismo, o magnetismo animal etc., forças que dão, "por assim dizer, o golpe de misericórdia" à concepção mecanicista da natureza, predominante desde Descartes. E como a sua polêmica central é dirigida contra a psicologia, a moral e a doutrina política do Iluminismo, ele resume aqui seu ponto de vista com tal espírito que

[1] F. von Baader. *Philosophische Schriften und Aufsätze*, Münster, 1831, t. II, p. 70 s. Friedrich Schlegel define a filosofia de Hegel até mesmo como satanismo: *Philosophische Vorlesungen*, Bonn, 1837, t. II, p. 497.

se acreditaria estar diante de um Jeans ou um Eddington de hoje: "Já se acreditava ter concluído a desespiritualização da própria alma e ter encontrado na natureza externa, mantida aqui, no mais, completamente privada de vida espiritual (sem alma ou sem Deus), a prova objetiva e a garantia dessa autoexclusão do espírito, até que essa mesma natureza começou a expressar de modo mais claro do que nunca precisamente o animado e o espiritual, que nos fala sempre – é verdade – em sua linguagem cifrada e polissêmica".[1]

Nota-se aqui, ainda mais claramente do que no jovem Schelling, como as contradições da concepção mecanicista da natureza – que nos expoentes progressistas da filosofia da natureza alemã (por exemplo, em Oken) conduzem de modo cada vez mais decidido à dialética – transformam-se, ao serem trazidas à tona, em um irracionalismo reacionário. A falência do aparato conceitual mecanicista, os novos problemas que surgem e que se tornam insolúveis para ele, são manipulados no interesse de uma visão de mundo reacionária, convertidos na revelação de uma transcendência da razão também dos fenômenos naturais, para então combater, sobre esse fundamento, todo progresso social, para fazer do diabo o "primeiro revolucionário"[2] e para assim difamar toda e qualquer aspiração à liberdade e à igualdade.

Apesar de toda essa confusa mística irracionalista, sobre cujos detalhes não vale a pena nos expandirmos aqui, é característico – para a essência da Restauração acima esboçada – que Baader não queira se apoiar só na nova filosofia da natureza, mas – da mesma maneira que Schelling – procure distanciar-se do irracionalismo mais extremo. Na verdade, o que ele quer, com toda a sua filosofia, é assegurar o predomínio ideológico, social e político da religião sobre o conjunto da vida, mas essa, mesmo assimilando todos os elementos irracionalistas pelo ato de desviar-se da dialética, deve constituir uma razão pretensamente superior, ou seja, não uma ausência de razão, uma negação de toda a racionalidade em geral. Essa tendência é apenas parcialmente uma adesão à velha teologia dos tempos anteriores à crise ideológica, que também se apresentava com pretensões semelhantes; também é uma concessão às meias feita ao advento do capitalismo, ao aburguesamento incipiente dos tempos da Restauração, uma concessão feita, certamente, sob a manutenção da supremacia dos elementos teológico-aristocráticos. Por isso Baader protesta asperamente contra a filosofia clássica alemã, que,

---

[1] F. von Baader, *op. cit.*, t. I, p. 160.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 86.

em sua opinião, de modo mais profundo que os franceses e os ingleses, causou a "cisão entre religião e ciência" e está empenhada em "inocular já em nossa cara juventude o *engano radical* de que a religião seria em sua essência irracional e que a *razão* seria em sua essência irreligiosa".[1]

Esse acirramento das lutas de classes na Alemanha surte efeito naturalmente não apenas sobre a força de dissolução radicalizante, sobre o hegelianismo de esquerda, mas também sobre as pretensões filosóficas da reação. Quando o velho Schelling, uma década após a morte de Hegel, é chamado a Berlim pela reação romântica para acertar as contas com as tendências ideológicas que preparavam a revolução, ele se encontra em um mundo em que o puro romantismo, em função do desenvolvimento do capitalismo, tornou-se ainda mais absurdo do que nos tempos da Santa Aliança. Do mesmo modo como isso, na época, foi notado pelo grande escritor Balzac com mais clareza que todos os seus contemporâneos, assim o fez também, na Alemanha dos anos 1840, o maior poeta da época, Heinrich Heine – com exceção, naturalmente, de Marx e Engels. Em seu poema intitulado *Alemanha*,[*] ele cria um diálogo em sonho com o imperador "Barbarossa" e nele expressa, com justa e cortante ironia, sua opinião sobre as pretensões de Frederico Guilherme IV e de seu círculo; assim ele se refere a essa figura ideal da Restauração romântica.

Das alte heilige römische Reich,
Stell's wieder her, das ganze,
Gib uns den modrichsten Plunder zurück
Mit allem Firlefänze.

Das Mittelalter, immerhin,
Das wahre, wie es gewesen,
Ich will es ertragen - erlöse uns nur
Von jenem Zwitterwesen,

Von jenem Kamaschenrittertum,
Das ekelhaft ein Gemisch ist
Von gothischem Wahn und modernem Lug,
Das weder Fleisch noch Fisch ist.

"O Sacro Império Romano
Refaz, na integridade,
Recriando as velharias
E toda futilidade.

A Idade Média, como
Foi de fato, eu consigo
Suportar, mas salve-nos
Desse estado indefinido,

Dessa cavalaria nova,
Dessa mistura bizarra
Do gótico e do moderno,
Que não é peixe nem carne.

---

[1] *Ibid.*, t. II, p. 119.

[*] Também conhecido como "Alemanha, um Conto de Inverno" ("Deutschland, ein Wintermärchen"). (N.T).

Jag fort das Komödiantenpack,	Fecha logo esse teatro
Und schließe die Schauspielhäuser,	E expulsa todo ator
Wo man die Vorzeit parodiert - . . .	Que parodie o passado [...]"[*].

Marx e Engels naturalmente entreviram essa situação de modo ainda mais claro do que foi possível a Heine. Foram eles que, nesse momento de transição, empreenderam, na teoria e na prática, as ações mais enérgicas para reunir na sociedade alemã todas as forças que percebiam os resquícios feudal-absolutistas como amarras para o seu desdobramento, e que queriam uma renovação democrática da Alemanha. Já a atividade do jovem Marx como redator da *Gazeta Renana* tinha esse objetivo; a sua crítica da filosofia hegeliana do direito visava a criticar a orientação de Hegel à monarquia constitucional como historicamente superada e causadora de enorme confusão. Aqui não é o lugar de mostrar como essa tomada de posição leva Marx e Engels ao claro entendimento da hegemonia proletária dentro da revolução democrática, ao reconhecimento das perspectivas da revolução socialista, à fundação do materialismo dialético e histórico; sobretudo porque, na época da chegada de Schelling a Berlim, esse processo ainda não estava inteiramente concluído.

Tanto mais importante é constatar com quanta clareza eles souberam perceber imediatamente a insinceridade demagógica da assim chamada "filosofia positiva" de Schelling. Na carta a Feuerbach, já citada por nós, Marx escreve: "Para os românticos e místicos franceses, ele [Schelling, G. L.] grita: 'Sou eu a síntese da filosofia e da teologia', para os materialistas franceses: 'Sou eu a síntese da carne e da ideia' e para os céticos franceses: 'Sou eu a destruição do dogma; numa palavra: Eu... Schelling'!"[1] Engels, por sua vez, no seu opúsculo publicado na época sob o pseudônimo de Oswald, formula essa opinião contra a atuação de Schelling em Berlim nos seguintes termos: "'Toda a filosofia até os dias de hoje se colocou a tarefa de compreender o mundo racionalmente. Ora, o que é racional é certamente também necessário, e o que é necessário não pode deixar de ser real ou de tornar-se real. Essa é a ponte para os grandes resultados práticos da nova filosofia. Se Schelling não reconhecesse esses resultados, então ele seria consequente se negasse também a racionalidade do mundo. Mas ele não ousou declarar isso abertamente,

[*] Tradução de Romero Freitas e Georg Wink. In: HEINE, Heinrich. *Alemanha: um Conto de Inverno*. Edição bilíngue (*Deutschland. Ein Wintermärchen*). Belo Horizonte: Crisálida, 2011. (N.T.).
[1] MEGA, parte I, t. I-II, p. 316.

preferiu negar a racionalidade da filosofia. E assim ele se arrasta pelo caminho mais tortuoso possível entre a razão e a desrazão; chama o racional de inteligível *a priori*, o irracional de inteligível *a posteriori* e associa o primeiro com a 'pura ciência da razão, ou filosofia negativa', o segundo, com a 'filosofia positiva', a ser fundada. Aqui reside o imenso abismo entre Schelling e todas as outras filosofias; aqui está a primeira tentativa de contrabandear para dentro da livre ciência do pensamento a fé na autoridade, a mística do sentimento, a fantasia gnóstica".[1] E Engels destaca também que o ataque de Schelling a Hegel dá-se em relação íntima com a dissolução do hegelianismo: "É significativo que este (Hegel, G. L.) seja hostilizado justamente agora pelos dois lados, por seu antecessor Schelling e por seu último continuador, Feuerbach".[2] Um pouco antes, Engels refere-se à ambiguidade da filosofia da religião hegeliana, colocando de novo em evidência a relação substancial, condicionada pela época, entre a crítica de direita de Schelling e a crítica de esquerda, dos jovens hegelianos radicais: "O lado religioso-filosófico do sistema hegeliano permite-lhe (a Schelling, G. L.) apontar contradições entre premissas e conclusões que há muito foram descobertas e reconhecidas pela escola dos jovens hegelianos. E, assim, diz com toda razão: então essa filosofia pretende ser cristã, sem que nada a obrigue a isso; se ela ficasse no primeiro estágio da ciência racional, encerraria a sua verdade em si mesma".[3]

Com base em tudo isso, não é difícil determinar a situação histórica, o conteúdo quer de classe quer filosófico do Schelling tardio. A luta agora não gira mais em torno da fundação da dialética objetiva de modo geral, pela qual o jovem Schelling, como vimos em questões concretas, empenha-se corajosamente, tomando a direção de uma Dialética da Natureza, pois, com a sua intuição intelectual, ele se detém, do ponto de vista metodológico, nos umbrais da dialética, e acaba por fundar a primeira forma do irracionalismo moderno. Como esse seu posicionamento filosófico está ligado ao seu posicionamento político perante a revolução e a restauração, também já indicamos acima. A situação histórica do início dos anos quarenta está muito

[1] Engels: MEGA, parte I, t. II, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 225.
[3] *Ibid.*, p. 204 s.

mais madura e tensa: a reação romantizante de Frederico Guilherme IV e de seus seguidores, apesar de ter atrás de si o Estado prussiano, combate na retaguarda muito mais do que a reação romântica original após a Revolução Francesa e nos tempos da Restauração. Nesses decênios, o desenvolvimento capitalista na Alemanha deu-se de modo intenso. Não é só a pressão da burguesia sobre o sistema feudal-absolutista que começa a se tornar cada vez mais forte; também as contradições ásperas entre burguesia e proletariado, sintoma seguro de um avanço enérgico do capitalismo, mostram-se de modo cada vez mais decidido; o grande levante dos tecelões da Silésia (1844) ocorre já poucos anos após Schelling se apresentar em Berlim.

Isso tem como consequência ideológica que não só a filosofia hegeliana – como expressão dos contrastes de classes ainda não desenvolvidos, anteriores à Revolução de Julho – tinha que aparecer, por agora, como superada, mas que também os seus adversários se viam obrigados a constituir um arsenal espiritual mais adaptado à nova situação do que aquele da reação romântica da época da Restauração. Nesse momento, é com essa pretensão que Schelling aparece. E, dessa vez, já como adversário aberto da dialética de Hegel, com a pretensão de não apenas destruí-la e, com isso, colocar fim às tendências radicais entre os continuadores de Hegel, mas de igualmente substituí-la por uma filosofia que, por um lado, atendesse às exigências religiosas cada vez maiores da reação romantizante, mas que, por outro, não determinasse uma ruptura ideológica definitiva entre essa reação e aqueles círculos burgueses que poderiam se mostrar dispostos a juntar-se a ela. Pudemos verificar esse caráter dual das pretensões de Schelling na afirmação de Engels citada acima, ali onde ele diz que o ápice da nova filosofia hegeliana, que se perdia na mística teológica, era puro irracionalismo, pura recusa da razão, mas que Schelling ainda não se confessara abertamente e de modo decidido ao irracionalismo, "percorrendo caminhos tortuosos", desviando-se das últimas consequências.

Mas isso, por si só, ainda não constitui nenhuma peculiaridade dentro do desenvolvimento burguês. Já mostramos que toda a filosofia burguesa – por mais radicalmente irracionalista que seja, como no período imperialista – deve conceder uma determinada margem de entendimento e razão absolutamente necessária à ciência a serviço da produção capitalista. No entanto, as exigências da época obrigaram Schelling, nesse aspecto, a ir algumas vezes longe demais, outras, a ficar aquém do necessário. Daí deriva a forte influência da sua primeira intervenção, deriva também o rápido declínio dessa influência e

seu cessar completo depois de 1848, quando se modifica a estrutura de classes da reação.

Que para a burguesia reacionária Schelling não avance o suficiente na proclamação do seu irracionalismo, é algo que se explica, por um lado, pela sua adesão à religiosidade ortodoxa, que naquele tempo tinha ainda a pretensão de representar uma racionalidade superior e não um irracionalismo crasso.[1] Por outro, o conceito de cientificidade dos anos 1840 é diverso daquele do período posterior a 1848. A burguesia pensante da época encontrava-se influenciada pela filosofia clássica alemã e por suas tendências voltadas ao pensamento dialético. Isso fez com que a concessão geralmente burguesa do irracionalismo à cientificidade tivesse que se estender à dialética; na época ele ainda não podia assumir uma posição agnóstica radical. Portanto, que Schelling se atenha – só em palavras, como veremos – à dialética da filosofia da natureza de seu período juvenil, pode derivar imediatamente, no plano biográfico e psicológico, da sua vaidade diante da obra de toda a sua vida, mas, em última instância, trata-se aqui de uma tendência da época, objetivamente dominante. Isso também pode ser visto no fato de que decididos adversários de direita do hegelianismo, como o primeiro Fichte e, sobretudo, Weisse, em suas aspirações teístas e antipanteístas, viram-se obrigados a fazer sempre grandes concessões à dialética; qualquer coisa similar pode ser observada até mesmo em Baader, em Friedrich Schlegel e outros. Só após a derrota da revolução de 1848 irá se manifestar a tendência antidialética radical de Schopenhauer. (Falaremos com mais detalhes da crítica a Hegel feita por Trendelenburg no contexto da filosofia de Kierkegaard.)

Em contrapartida, o irracionalismo do último Schelling vai, ao mesmo tempo, para além do seu desenvolvimento após 1848. Também isso se relaciona com a situação histórica do seu pensamento filosófico. Como todos os filósofos da Restauração, ele queria, com o seu irracionalismo, salvar no plano teórico a religião ortodoxa. Já falamos sobre as consequências metodológicas dessa posição. Do ponto de vista do conteúdo, dela deriva o fato de Schelling ver-se obrigado a apresentar e a "fundar" filosoficamente o conjunto da religião cristã, com todos os seus dogmas e seus mitos, como verdadeiro conteúdo

---

[1] É característico dessa orientação que Baader polemize não só com o ateísmo de Fichte e de Hegel, mas simultaneamente com a religiosidade irracional dos pietistas, fundada sobre o puro sentimento, e contra a filosofia abstrata da intuição de Jacobi. *op.*, *cit.*, t. II, p. 71, 116, 126 s.

de seu irracionalismo. Assim, ele pertence ainda ao primeiro período do irracionalismo, aquele da época da restauração semifeudal. O irracionalismo da burguesia dominante, pelo contrário, tem uma tendência de se separar cada vez mais das religiões positivas, de estabelecer de modo irracionalista um conteúdo religioso apenas genérico: a sua tendência dominante, a partir de Schopenhauer e Nietzsche, irá se aproximar, com força cada vez maior, de um "ateísmo religioso". Mas, mesmo pensadores como Schleiermacher ou Kierkegaard, nos quais, sobretudo no último, aparece na superfície um vínculo religioso talvez ainda mais forte do que no último Schelling, estão muito mais inclinados, em seu método e na ênfase do seu conteúdo essencial, não só à religiosidade abstrata em geral, mas também ao ateísmo religioso. Essa tendência é um motivo importante para Schelling, após a revolução de 1848, cair cada vez mais no esquecimento, e também para a influência de Kierkegaard sobre os existencialistas ateus de nosso tempo.

Schelling, portanto, em seus últimos anos, em condições totalmente diversas e com outra filosofia, não passa de um fenômeno de transição, assim como ocorreu também em sua juventude. É certo que naquela época a sua atividade significava a transição da dialética nascente aos princípios e à fundação do irracionalismo moderno, enquanto que agora, à época da crise da dialética objetiva idealista, ele age momentaneamente, como figura central da resistência irracional-reacionária, contra ela, com o propósito de evitar que resultasse dessa crise um estágio mais avançado da dialética.

Essa situação naturalmente induz Schelling a dirigir seu ataque principal contra a filosofia hegeliana. E esse ataque situa-se agora, do ponto de vista filosófico, em um contexto muito mais amplo do que as aspirações semelhantes de sua juventude. Naquela época a sua ira e seu desprezo atingiam apenas o Iluminismo, começando por Locke. Agora, pelo contrário, todo o desenvolvimento da filosofia burguesa moderna, de Descartes a Hegel, é estigmatizado como um grande desvio do caminho correto, e o próprio Hegel é considerado o ponto culminante dessa falsa tendência. Com isso, Schelling envereda por uma orientação que, na época do irracionalismo desenvolvido dos pré-facistas imediatos e dos fascistas, deve tornar-se a tendência dominante na interpretação da História da Filosofia. Mas, ao mesmo tempo – e nisso manifesta-se aquela incongruência, aquele caráter de transição, de que falamos há pouco –, a sua própria filosofia juvenil, que objetivamente constitui uma parte nada desimportante do desenvolvimento do pensamento por ele recusado, não deve ser inteiramente rejeitada.

A construção da qual Schelling se vale – é certo que com modificações essenciais – é o esquema geral do irracionalismo: a filosofia racional, a assim chamada filosofia negativa, é também um conhecimento, inclusive, em seu conjunto, um conhecimento indispensável; mas ela não é a única possível, como afirma a filosofia de Descartes a Hegel, e de modo algum aquela que está em condições de apreender a verdadeira realidade. A partir de Schopenhauer, a linha geral do irracionalismo é esta: uma teoria do conhecimento agnóstica que recusa todas as pretensões à cognoscibilidade da realidade objetiva, pretensões que foram tanto as do materialismo filosófico como as do idealismo objetivo, e só atribui à intuição irracionalista a faculdade de acesso a essa esfera. A posição gnosiológica mais que confusa do último Schelling manifesta-se, por um lado, no fato de que ele, na primeira questão, não pretende ser radicalmente agnóstico (embora objetivamente as suas conclusões se aproximem muito desse ponto de vista) e em que, por outro, na culminação de seu novo sistema, deseja evitar, com sua filosofia positiva, a proclamação de uma recusa decidida da razão (embora as suas deduções, levadas até o final, redundem em puro irracionalismo).

A filosofia negativa correta, segundo Schelling, deve ser representada por sua obra juvenil, em oposição à filosofia de Hegel. Já antes, assegura, ele teria "declarado que a verdadeira filosofia negativa, que, consciente de si mesma e em nobre sobriedade, se realiza dentro dos seus próprios limites, representa o maior dos benefícios que, ao menos no princípio, pode ser conferido ao espírito humano, pois por meio de tal filosofia, a razão ingressou no reino que lhe compete inteiramente, aquele em que se trata de compreender e estabelecer a essência, o em-si das coisas".[1] Em oposição a isso, ele assevera que "A filosofia exposta por Hegel é a filosofia negativa levada para além de seus próprios limites, que não exclui o positivo, mas que o tem, na sua opinião, em si, submisso a si".[2]

Se lançarmos aqui um rápido olhar sobre a exposição concreta da filosofia do último Schelling e se mostrarmos a oposição fundamental dessa em relação a sua fase juvenil, então não se trata de uma questão filológica se Schelling havia enganado a si mesmo quando acreditava (ou afirmava) ter inserido sua primeira filosofia

---

[1] Schelling, *op. cit.*, parte II, t. III, p. 81.
[2] *Ibid.*, p. 80.

naquela posterior, mas trata-se de ver claramente a incompatibilidade fundamental de todos os conteúdos e tendências progressistas do jovem Schelling com a posição irracionalista por ele adotada em questões de princípio da filosofia de sua fase tardia, e de revelar, também nesse caso, o caráter fundamentalmente reacionário de todo e qualquer irracionalismo; sobre algumas dessas questões já falamos a propósito da sua obra *Filosofia e Religião*.

Já trouxemos aqui a imagem da "Odisseia do espírito" do jovem Schelling para caracterizar o conteúdo essencial da sua filosofia da natureza e apontamos para o fato de que nela está contida a formulação – idealista – de um desenvolvimento unitário da natureza, das formas inferiores às superiores; que nessa ideia se compreende o homem e a consciência humana como produto desse desenvolvimento (ainda que na forma do sujeito-objeto idêntico); que disso resulta a capacidade da consciência humana de apreender adequadamente o processo da natureza, cuja parte constitutiva e resultado é a própria consciência. O último Schelling rompe, sobretudo de modo radical, com essa concepção de unidade, embora entendida idealisticamente, entre homem e natureza: "Pois a nossa autoconsciência não *é* de modo algum a consciência daquela natureza que é penetrada por tudo, ela é apenas a nossa consciência e não implica de modo algum em si uma ciência de todo devir; esse devir geral permanece para nós tão estranho e impenetrável como se jamais tivesse conosco uma relação".[1] O processo da natureza, na medida em que ele ainda pode ser conhecido de acordo com a atual concepção de Schelling, não ilumina, portanto, de modo algum o saber do homem, tampouco sua prática pode contribuir para tornar a realidade inteligível: "O homem e sua conduta, longe de tornar o mundo inteligível, é ele mesmo o mais incompreensível...".[2]

Mas o dilaceramento dessa conexão tem como consequência uma tomada de posição claramente antievolucionista. Schelling pronuncia-se agora de modo irônico sobre a ideia de um progresso ilimitado, que, para ele, só pode ser um "progresso sem sentido". "Um progresso sem fim e sem interrupção, no qual começaria algo verdadeiramente novo e diverso, pertence aos

---

[1] *Ibid.*, p. 6.

[2] *Ibid.*, p. 7. Aqui Schelling chega a antecipar uma ideia muito cara ao existencialismo moderno de Heidegger e Jaspers, a ideia de que o homem é por princípio incognoscível.

artigos de fé da sabedoria atual".[1] Essa recusa do conceito de progresso leva Schelling a recusar igualmente o desenvolvimento do inferior ao superior, dos primórdios às fases mais evoluídas. Também nisso Schelling se opõe energicamente à teoria histórica da evolução que na Alemanha se encontra fortalecida sob o influxo das tendências dialéticas do idealismo objetivo: "Um desses axiomas é que toda ciência, arte e cultura humana teve que nascer dos inícios mais rudimentares".[2] E uma vez que, para Schelling, o desenvolvimento não procede de baixo para cima, ele não pode ser, a seu ver, o produto imanente de suas próprias forças, o desenvolvimento do homem não pode ser o resultado das suas próprias ações. Por isso é, para Schelling, igualmente errônea "a opinião dominante, pela qual o homem e a humanidade se encontram, desde o início, entregues exclusivamente a si mesmos, e que, cegamente, *sine numine*, expostos ao mais tosco acaso, procuram, tateando, seu caminho".[3]

Em última instância, o último Schelling nega qualquer evolução. Em sua juventude – junto com Goethe – ele havia contribuído para inaugurar filosoficamente aquele evolucionismo que se opôs drasticamente à doutrina da natureza estática (ou interrompida por catástrofes) de Lineu e de Cuvier; agora, contra a ideia da evolução, ele apela ao próprio Cuvier e, apoiando-se nele, nega, por princípio, toda e qualquer evolução. Para levar a ideia da evolução *ad absurdum*, ele afirma que "quem acredita num curso histórico real deve necessariamente aceitar também a ideia de criações reais sucessivas".[4] É claro, pois, se, nem na natureza nem na história, os acontecimentos podem ser vistos como resultados das próprias forças que lhes são imanentes, então, para que surja alguma coisa qualitativamente nova, é necessária a intervenção de uma "criação", sendo difícil de entender por que a intervenção de uma potência transcendente é cientificamente mais plausível quando ocorre *uma única vez* ao invés de reiteradamente. A demagogia de Schelling consiste no fato de que ele, conforme a necessidade, ora argumenta pseudocientificamente contra a dialética, ora recorre às "razões" irracionalistas da teologia para atacar a cientificidade como um todo.

As seguintes considerações de Schelling sobre história, ainda que se encontrem em estrito contraste com os "sinceros pensamentos juvenis" de seus começos, não são apenas, por seu conteúdo, repetições da filosofia romântico-reacionária

---

[1] *Ibid.*, parte II, t. I, p. 230.
[2] *Ibid.*, p. 238.
[3] *Ibid.*, p. 239.
[4] *Ibid.*, p. 498.

da Restauração, mas simultaneamente o desenvolvimento dos elementos reacionários de seu primeiro período, a que aqui já nos referimos de passagem. Em relação à história da humanidade, Schelling, de fato, enfatiza: "Pois não encaramos o gênero humano como um todo único, mas como algo separado em duas grandes massas, de modo que o elemento humano parece encontrar-se de um lado só".[1] As desigualdades fundamentais, qualitativas, encontradas dentro da espécie humana, pertencem a sua própria essência, são insuperáveis: "Diferenças como as dos *cafres*, dos *abissínios*, dos *egípcios* remontam ao mundo das ideias". Isso tem como consequência uma apologia – tortuosa na forma, mas muito clara no sentido – da escravidão dos negros na África.[2] (Daí para chegar a Gobineau e à teoria das raças, não é mais que um passo.)

Naturalmente, a base da nova filosofia de Estado de Schelling é a razão "objetiva, imanente às próprias coisas", que exige, por exemplo, "a desigualdade natural", ou "a diferença entre dominadores e dominados, proveniente do mundo das ideias".[3] Não vale a pena citar e analisar de modo exaustivo essas concepções – cujo fundamento filosófico é a "facticidade" romântica, isto é, o irracionalismo da vida social e estatal, com as suas consequências, extraídas de Haller e Savigny, de que os ordenamentos jurídicos e as constituições não podem ser "feitos". Se aqui recordarmos rapidamente que, segundo Schelling, a revolução, "quando proposital, é um crime, ao qual nenhum outro crime se equipara senão o parricídio",[4] então podemos enxergar com suficiente clareza a razão de Schelling ter se tornado o ideólogo ideal da reação prussiana sob Frederico Guilherme IV.

Do que expusemos até aqui, é possível compreender também por que o centro da polêmica de Schelling precisava se voltar contra a filosofia hegeliana: com todo o seu conservadorismo, com todas as suas oscilações e concessões à direita, bem como suas ambiguidades ideológico-teológicas, a essência do método dialético hegeliano é ainda o automovimento do conceito, na coesão interna e na legalidade das determinações imanentes e terrenais que não dão o menor espaço a nenhuma transcendência, nem na natureza nem na história. Donde a grande acusação de Schelling,

---

[1] *Ibid.*, p. 500.
[2] *Ibid.*, p. 513.
[3] *Ibid.*, p. 537 e 540.
[4] *Ibid.*, p. 547.

segundo a qual, em Hegel, a filosofia negativa apresenta-se com a pretensão de expressar em si mesma a verdade e de não carecer do complemento de uma filosofia positiva.

A crítica a essa tendência de Hegel, que na verdade se dirige contra o caráter progressista de sua filosofia, contra o método dialético, não se contenta em comprovar no próprio Hegel o caminho que leva ao ateísmo, mas chega a ponto de sustentar que o radicalismo político e o ateísmo dos hegelianos de esquerda (que já na época se destacavam abertamente) é uma consequência lógica necessária da filosofia hegeliana. O pecado original de Hegel foi ter concebido como o "percurso do verdadeiro devir" aquilo que na filosofia correta, na filosofia negativa, existe apenas potencialmente. "Pressupondo-se isso – já que, na indiferença, Deus existia apenas em potência, segundo o seu ser próprio ou separado, e o movimento não estava posto em Deus, mas no existente –, não era possível evitar a representação de um processo em que Deus é eternamente realizado, extraindo-se dele ou acrescentando-se a ele tudo o que é mal informado e concebido, e de outra forma homens que não foram destinados para o melhor... o fizeram ainda mais, ou acrescentaram mais ainda, não para impedi-lo."[1] Em outro lugar, Schelling lamenta também a confusão entre filosofia negativa e filosofia positiva: "Nisso reside, como foi dito, o motivo da desordem e do caos selvagem em que se é envolvido quando, primeiro, procurou-se apresentar Deus como parte de um processo necessário, mas logo em seguida, não dando continuidade a essa ideia, refugiou-se em um autêntico ateísmo. Essa desordem impediu até mesmo de entender aquela diferenciação (entre filosofia negativa e filosofia positiva, G. L.)".[2] E ele não perde a oportunidade de apontar para o fato de que as ideias de Hegel, após "terem já perdido o seu significado entre as camadas mais cultas" (dentro da burocracia prussiana), "terem agora descido às camadas mais baixas da sociedade, onde ainda se mantêm".[3]

Essa denúncia da dialética em sua forma mais elevada até então como uma filosofia ateia, revolucionária e plebeia, estava destinada a adquirir um peso especial precisamente por ter partido de Schelling, que foi companheiro de juventude de Hegel e cofundador da dialética idealista objetiva, e cuja filosofia anterior (que agora ele denomina de negativa) foi, segundo

[1] *Ibid.*, p. 374.
[2] *Ibid.*, parte II, t. III, p. 80.
[3] *Ibid.*, parte I, t. X, p. 161.

a concepção do próprio Hegel, o elo imediato e histórico para a elaboração do método dialético hegeliano. Schelling acreditava que, ao demonstrar que a dialética hegeliana não passava de uma interpretação equivocada da filosofia negativa, ele estava desferindo um golpe mortal nos sucessores de Hegel e conduzindo-os de volta (com exceção dos irreversivelmente radicalizados, isto é, dos liberais mais ou menos convictos) ao campo reacionário de Frederico Guilherme IV.

Mas a importância da polêmica que Schelling empreende contra Hegel não se esgota nessa sua tentativa de tirar proveito da autoridade – que já se tornou histórica – de sua filosofia da juventude. É verdade que ele dirige seu ataque principal contra o lado progressista da dialética hegeliana. Mas, no decorrer da própria polêmica, aparecem certos motivos que, com habilidade, expõem também os aspectos frágeis de Hegel. Veremos que essa é uma polêmica, pelo seu método, demagógica e, pela sua finalidade, obscurantista. Mas é instrutivo observar que nela vêm apontadas reais e mesmo essenciais debilidades da dialética idealista objetiva, aquelas cuja revelação, se filosoficamente correta, poderia conduzir a um desenvolvimento superior da dialética. Aqui fica claro que as sucessivas fases de desenvolvimento do irracionalismo não brotam das suas próprias tendências, mas que conteúdo e método de qualquer tipo singular de irracionalismo são determinados pelos problemas concretos de certo nível de progresso na vida social e, portanto, na ideologia. Nos anos 1840, a questão que se colocava era a da passagem da dialética idealista para a dialética materialista. No centro das tendências irracionalistas, encontra-se, portanto, do ponto de vista metodológico, uma crítica de direita desencadeada pelo idealismo objetivo e, com a ajuda dessa crítica, um esforço de impedir o desenvolvimento dessas consequências e de dirigi-lo para um irracionalismo místico. Já demonstramos como essas tendências desempenharam, na época da dissolução do hegelianismo, um papel determinante na polêmica de Schelling contra Hegel.

O problema decisivo que se apresenta com a dissolução do hegelianismo é, sobretudo, o antigo princípio da divisão dentro da filosofia: idealismo ou materialismo, primazia do ser ou da consciência. O idealismo objetivo, com a sua teoria do sujeito-objeto idêntico, encontrou aqui uma solução aparente e sobre essa base frágil procurou erigir o edifício soberbo do sistema dialético. O acirramento das lutas de classes na Alemanha após a Revolução de Julho conduziu necessariamente, em todos os domínios da filosofia, a uma implosão dessa solução aparente,

intimamente falsa. Também já apontamos aqui para o fato de que esse movimento dentro da filosofia burguesa atinge seu ponto máximo com Ludwig Feuerbach, e isso se dá em torno dos anos da chegada de Schelling a Berlim.

Essa questão irá desempenhar agora um papel decisivo na crítica gnosiológica de Hegel por parte de Schelling. A análise da autoilusão de Schelling, qual seja, que a sua filosofia negativa se identifica com as suas concepções juvenis, e que essas, sem necessidade de modificação, podem ser por ele simplesmente complementadas com uma filosofia positiva, mostrou-nos que ele abandonou o ponto de vista do sujeito-objeto idêntico. E, na medida em que agora passa a criticar a filosofia hegeliana, ele se vê obrigado a apresentar a questão da prioridade do ser ou da consciência. E o faz repetidas vezes – direta e aparentemente – com grande clareza e decisão. Ele se refere, por exemplo, à oposição e à unidade supremas da filosofia, chegando à seguinte conclusão: "Nessa unidade, porém, a prioridade não pertence ao pensamento, o ser vem em primeiro lugar, o pensamento é apenas o segundo ou derivado".[1] Ou, como define em outro lugar: "Pois não existe um ser por existir um pensamento, mas é por existir um ser que existe um pensamento".[2]

Logo poderemos observar melhor aonde Schelling será conduzido por esses raciocínios. Agora devemos substituir a questão de princípio que aqui se tornou visível por outra, que reaparece constantemente no processo de dissolução do hegelianismo, embora sem que seus formuladores cheguem a se aproximar de uma solução efetiva, e cuja resposta só será dada pelo materialismo histórico: estamos nos referindo à questão de teoria e prática. O sistema hegeliano culmina em uma contemplação perfeita, em uma evocação consciente, da *theoria* de Aristóteles, embora o método de Hegel tenha anteriormente revelado uma série de importantes questões no tocante à interação entre teoria e prática, principalmente na relação do trabalho (da ferramenta etc.) com a teleologia. O período da dissolução do hegelianismo move-se aqui, contudo, entre dois falsos extremos: as tentativas idealistas de suplantação do ápice contemplativo no sistema hegeliano reconduzem na maioria das vezes a um idealismo subjetivo à maneira de um Fichte (Bruno Bauer, Moses Hess);

---

[1] *Ibid.*, parte II, t. I, p. 587.
[2] *Ibid.*, parte II, t. III, p. 161, nota.

Feuerbach, pelo contrário, movido pelo anseio de ultrapassar radicalmente o subjetivismo *e* a teologia de Hegel, cai em um "materialismo contemplativo". Por mais que essa questão se apresentasse no centro do interesse filosófico, não existia, antes do aparecimento do materialismo dialético, nenhuma resposta que fosse ao menos aproximadamente satisfatória.

Dada a sua percepção sempre aguda para as tendências da atualidade, não nos surpreende que Schelling dirija um ataque contra a filosofia da razão de Hegel também no tocante à questão da relação teoria-prática. Até mesmo numa formulação mais genérica é possível aqui notar a finalidade do questionamento de Schelling. No tratamento da diferença entre filosofia negativa e filosofia positiva, quando aponta para a "crise das ciências da natureza" – realmente existente naquela época –, ele se refere, em crítica aberta a Hegel, à oposição entre teoria e prática: "A ciência racional assim conduz de fato para além de si e impele para um retorno; mas esse retorno não pode derivar do pensamento. Para isso é necessário um impulso da prática; e no pensamento não há nada de prático, o conceito é apenas contemplativo e só tem a ver com o necessário, enquanto aqui se trata de algo que reside para além da necessidade, para algo que brota da vontade".

Tomando-se essas formulações em sua simples universalidade abstrata, fica claro que Schelling já tinha uma noção da crise filosófica real de seu tempo. Ele podia pressentir que a chave para a solução do problema seria encontrada na prioridade do ser sobre o pensamento, na prática como critério da teoria. No entanto – e isso é característico do nascimento de toda e qualquer filosofia irracionalista historicamente influente –, Schelling coloca em discussão essas formulações atuais em sua universalidade abstrata, e que atingem com precisão as debilidades idealistas efetivas da filosofia de Hegel, só para, com a sua ajuda, desviar a filosofia daquele passo adiante que, em sua época, ela se dispunha a dar, para frustrar a luta da época por um novo conteúdo social e pelo surgimento de uma filosofia dialética capaz de expressá-lo adequadamente, e para que essa luta, enfim, desaguasse em uma mística irracionalista de aparência moderna, mas de fato afinada com os objetivos sociais e políticos da reação.

Isso se torna claro assim que lançamos um olhar, mesmo que fugaz, sobre o modo como se concretizaram as concepções de Schelling a que acabamos de nos referir. Na medida em que procura determinar de maneira mais concreta a natureza do ser que é independente do pensamento e que determina o pensamento, ele passa a naturalmente falar sobre a coisa-em-si kantiana. Sua crítica da insuficiência kantiana

está longe de ser tão radical quanto a crítica de Hegel, a despeito dos limites idealistas de seu próprio sistema. Schelling afirma: "Logo, essa coisa-em-si ou é uma coisa, quer dizer, é um ser, e assim ela é necessariamente algo cognoscível e não um *em si* – no sentido kantiano –, pois por este 'em si' Kant entende exatamente aquilo que está para além de toda e qualquer determinação do entendimento. Ou então essa coisa-em-si é de fato um em si, quer dizer, algo incognoscível, inimaginável, logo, não é uma *coisa*".[1]

Mas quando vai adiante no processo de concretização e esclarecimento das próprias ideias, Schelling depara com aquela dualidade entre o agnosticismo idealista-subjetivo no mundo fenomênico e o puro irracionalismo no mundo do "*noumeno*", que constitui a essência da filosofia de Schopenhauer. (Como o próprio Schopenhauer, nessa questão, sofreu uma ampla influência de Schelling, destacamos essa afinidade apenas como característica da tendência irracionalista, e não como um nexo histórico – dificilmente existente – entre o Schelling tardio e Schopenhauer.) Schelling afirma: "Nós dizemos: certamente há um elemento primeiro, por si incognoscível, um ser em si mesmo sem medida e sem determinação, mas não existe uma *coisa*-em-si; tudo aquilo que é objeto para nós é já algo em si mesmo afetado pela subjetividade, quer dizer, algo que em si já está posto, em parte, subjetivamente".[2]

Mas esse deslizamento para um tipo de idealismo subjetivo e, simultaneamente, para um irracionalismo sem fundo é apenas a consequência necessária do método de Schelling, não de sua intenção consciente. Pelo contrário, como mostramos, Schelling não quer simplesmente eliminar, mediante um irracionalismo radical, as tendências voltadas à cognoscibilidade e à cientificidade do método dialético que agora se encontra numa crise de crescimento, mas, sim, por via da "razão superior" da chamada filosofia positiva, por via de uma inflexão decidida à teologia, que se acredita filosoficamente fundamentada. Quando se procura, portanto, a passagem concreta da filosofia negativa à filosofia positiva, então se apaga a prioridade do ser em relação ao pensamento que antes havia sido formulada de modo tão decidido; ou, para dizer melhor, aquele ser que antes foi formulado de modo abstrato e indeterminado se transforma de improviso, sem qualquer justificação ou mediação, no Deus transcendente e para além do conhecimento racional. Diz Schelling: "Por

---

[1] *Ibid.*, parte I, t. X, p. 239.
[2] *Ibid.*, p. 240.

todo o trajeto feito até aqui, deixei claro que, se existe ou deve existir um ser racional, então devo necessariamente pressupor aquele espírito. Mas desse modo ainda não está colocado qualquer *motivo* para a existência desse espírito. Um motivo assim só seria dado pela razão se o ser racional e a própria razão pudessem ser colocados de modo incondicional. Mas esse não é o caso. Porque, falando em termos absolutos, é tão possível que não haja *nenhuma* razão e nenhum ser racional quanto que haja uma razão e um ser racional. O motivo ou, mais exatamente, a causa da razão só se coloca, portanto, mais precisamente, no espírito perfeito. Não é a razão a causa do espírito perfeito, mas só porque este existe, existe uma razão. Desse modo está destruído o fundamento de todo racionalismo filosófico, quer dizer, de todo e qualquer sistema que estatui a razão como *princípio*. Só quem é um espírito perfeito é uma razão. Mas esse mesmo espírito é destituído de motivo, simplesmente porque ele É".[1]

Esse "É", ou seja, o Ser do Schelling tardio, deve se manifestar, como *motivo* da razão e deve até mesmo garantir o domínio da razão no campo a ela destinado: "A filosofia positiva parte daquilo que está absolutamente fora da razão; mas a razão só se submete para ser imediatamente reintegrada em seus direitos".[2] Assim, de acordo com as afirmações de Schelling, ela é só uma "aparência", "como se ela fosse" (a filosofia positiva, G. L.) "uma ciência contraposta à razão". Mas até mesmo sua própria terminologia denuncia a sua inconsequência, sua ambiguidade demagógica: a expressão absurda "ciência avessa à razão" mostra claramente como Schelling, na sua filosofia positiva, quer reunir aquilo que é fundamentalmente inconciliável, assim como quer, com o aparato de pensamento altamente desenvolvido da dialética idealista, ressuscitar as contradições internas insolúveis de uma teologia escolástica.

Esse antagonismo interno insuperável se manifesta plasticamente nas ideias metodológicas fundamentais de sua filosofia mais tardia: toda a célebre distinção entre filosofia negativa e positiva reside no fato de Schelling apresentar uma oposição metafísica e brusca entre a essência das coisas (o que elas são) e a sua existência (o fato de que são). "São duas coisas totalmente diferentes saber o que é um ente, *quid sit*, e que ele é,

---

[1] *Ibid.*, parte II, t. III, p. 247 s.
[2] *Ibid.*, p. 171.

quod sit. No primeiro caso, a resposta à pergunta: *o que* é me permite reconhecer a *essência* da coisa, ou faz com que eu entenda a coisa, que eu tenha um entendimento ou um conceito da coisa, ou que eu tenha a *ela mesma* no conceito. No segundo caso, todavia, o reconhecimento de *que* a coisa é não me permite apenas o simples conceito, mas algo que transcende o simples conceito, e que é a existência".[1] Está claro que, ao acentuar que a existência não pode ser derivada do conceito, Schelling critica, também aqui, com razão uma fraqueza do idealismo absoluto de Hegel, mesmo que por uma perspectiva de direita, e, por isso, com distorções reacionárias. Além disso, para aquela parte da burguesia que temia a filosofia de Hegel (e também a do jovem Schelling), pelo seu apriorismo e pelo seu desprezo pela empiria, soa agora sedutor que Schelling contraponha às conclusões apriorísticas derivadas da razão pura na filosofia negativa a filosofia positiva enquanto filosofia da experiência. Que Schelling opere aqui com um conceito tão desfigurado de experiência, de modo a apresentar justamente a revelação como seu objeto central, faz dele também aqui o precursor do irracionalismo moderno, no qual, desde Mach, passando pelo pragmatismo até chegar às tendências hoje dominantes, vem cometendo igual abuso com relação ao termo experiência.

Mas justamente essa crítica a Hegel, enquanto proveniente da direita, converte-se logo em um completo absurdo, na medida em que, por um lado, razão, conceito etc. são apartados de toda realidade. Schelling chega a ponto de combater Hegel na seguinte linha. Ele constata que, de acordo com Hegel, a razão se ocupa com o em-si das coisas. Mas o que é, assim pergunta, esse em-si? Que as coisas existem, o seu ser? "De modo algum, pois o em-si, a essência, o conceito, a natureza do homem, por exemplo, permanece a mesma, ainda que não houvesse homem nenhum no mundo, assim como o em-si de uma figura geométrica permanece o mesmo, quer exista ou não".[2] Esse argumento quanto à independência da figura geométrica em relação a sua existência é um argumento puramente sofístico, pois cada figura dela é uma imagem ideal no pensamento de nexos essenciais do espaço, assim como de resto o conceito do homem, de modo que a "filosofia da experiência" de Schelling se encontraria diante de uma tarefa insolúvel caso tivesse de formular o conceito de homem "independentemente" da existência do homem. O ponto frágil do idealismo hegeliano

[1] *Ibid.*, p. 57 s.
[2] *Ibid.*, p. 59.

é que ele de fato reconhece sempre essa conexão do ponto de vista prático-metodológico, mas, do ponto de vista sistemático, procede como se o movimento do conceito produzisse por uma atividade própria todas as determinações concretas. A crítica de Schelling, numa perspectiva de direita, em vez de estabelecer aqui, como faz pela via da esquerda a crítica de Feuerbach, a justa conexão gnosiológica entre a realidade e a sua imagem ideal, nega toda objetividade, todo fundamento do conceito, da essência na realidade, fazendo do idealismo objetivo uma caricatura subjetivista, eliminando dele a relação – sempre presente, mesmo que de modo inconsciente e inconsequente – com a realidade objetiva (a essência como determinação do ser em Hegel). A posição singular de Schelling revela-se no fato de que a sua filosofia negativa, mesmo quando travestida de um objetivismo idealista, é uma filosofia puramente subjetivista e pragmática, que não chega nem a tentar fundamentar as categorias que obtém, esvaziadas de toda objetividade, a partir do sujeito, como fizeram os representantes filosóficos do idealismo subjetivo. Por outro lado, a existência schellinguiana (o que as coisas são) deve ficar necessariamente privada de todo conteúdo, de toda racionalidade: na sua essência, ele é um abismo do nada, sempre com a pretensão, grandiloquentemente proclamada, de ser uma racionalidade superior, divina.

Assim, justamente na estrutura fundamental desse sistema, a atitude insegura de Schelling, de querer conciliar o inconciliável, manifesta-se como a atitude típica de um homem situado entre duas épocas, liderando ideologicamente um movimento confuso do ponto de vista das classes: os elos estreitos com o ambiente feudal-aristocrático, romântico-absolutista de Frederico Guilherme IV determinam aqueles "traços construtivos" conscientes de seu sistema, que fizeram dele uma continuação e um coroamento da filosofia da Restauração, das tendências *à la* Baader; os componentes burgueses da reação prussiana, em contrapartida, trazem à tona aquelas correntes subterrâneas subjetivo-idealistas, radical-irracionalistas que fazem da sua filosofia – como um todo –, rapidamente envelhecida, um precursor de importância considerável do irracionalismo moderno.

A mesma cisão revela-se na concretização schellinguiana da prática. Mostramos em que medida Schelling, ainda que pela perspectiva de direita, critica com certa razão o caráter contemplativo do sistema de Hegel. Mas, mesmo que a crítica enquanto tal se justifique, a atitude que aqui se manifesta é um forte retrocesso reacionário em relação à filosofia clássica alemã. Esta, dentro dos limites do seu idealismo, também havia procurado

esclarecer, do ponto de vista econômico, histórico e social, a objetividade da prática humana. O papel decisivo que o gênero desempenha na filosofia de Hegel é sem dúvida, por um lado, um sinal de que ele não compreendeu a verdadeira estrutura de classes da sociedade burguesa, apresentando esta sociedade e o seu desenvolvimento como o desenvolvimento do gênero; por outro, há nele a tendência de considerar filosoficamente a sociabilidade objetiva como traço essencial e indelével da vida humana, da práxis humana. A contradição insuperável, que acabamos de apontar, das tendências principais do Schelling tardio, mostra-se também no fato de que a sua filosofia, por um lado, procura fornecer uma base filosófica para o conservadorismo reacionário, feudal-absolutista. (Não é por acaso que o filósofo do direito e político Stahl, proveniente da filosofia schellinguiana, tenha se tornado nessa fase o principal ideólogo do conservadorismo prussiano.)

Mas, por outro lado, também não é nenhum acaso que o conceito de prática da filosofia positiva de Schelling seja um conceito radicalmente antissocial e que fundamente um individualismo tão extremo como aquele que encontraremos um pouco mais tarde em Kierkegaard e depois, na fase imperialista, nos existencialistas. Diz Schelling: "Então ficou claro como, para o eu, a necessidade de ter Deus fora da razão (Deus não simplesmente no pensamento ou na sua ideia) surge de um modo inteiramente prático. Essa vontade não é fortuita, ela é uma vontade do espírito, que, em virtude de uma necessidade interna e levada pelo anseio da própria libertação, não pode ficar parada naquilo que está fechado no pensamento. Como essa exigência não pode partir do pensamento, ela tampouco é postulado da razão prática. E, ao contrário do que quer Kant, não esta razão, mas apenas o indivíduo conduz a Deus, pois, no homem, não é o universal que exige a felicidade, mas o indivíduo. Quando o homem é levado (pela consciência moral ou pela razão prática) a medir a sua relação com os demais indivíduos com base naquilo que ela era no mundo das ideias, isso pode satisfazer apenas o universal, e a razão dentro dele, não a ele, o indivíduo. O indivíduo para si não pode exigir outra coisa senão felicidade".[1]

Também aqui se expressa de modo claro a oposição central, a que nos referimos acima, entre as ideias fundamentais da filosofia tardia de Schelling, que, também aqui, nos remete para a sua base social, para a ambiguidade do

[1] *Ibid.*, parte II, t. I, p. 569.

fundamento de classe. Com isso estaria concluída para nós a caracterização do irracionalismo da segunda fase de Schelling. Não vale a pena nos atermos detalhadamente às questões singulares de sua construção da mitologia e da revelação. Como um todo, como sistema, essa filosofia exerceu uma influência muito passageira sobre o desenvolvimento do irracionalismo. Em vez disso, foi possível observar que os temas singulares – de modo direto ou por meio de múltiplas mediações – tornaram-se elementos constitutivos importantes do irracionalismo posterior. Por isso acreditamos ser ainda necessário apresentar de passagem alguns desses temas, sem nos determos em examinar detalhadamente a posição que ocupam no sistema filosófico schellinguiano.

Basta apontar mais uma vez, e brevemente, que Schelling, ao contrário do que diz, abandonou em todas as questões essenciais as tendências progressistas de sua juventude, e até as converteu em seu oposto, embora tenha permanecido fiel a todos aqueles pontos em que já na época havia assumido uma orientação reacionária, desenvolvendo-os. Isso ocorre, sobretudo, com o aristocratismo na doutrina do conhecimento. Na época, a genialidade artística servia de fundamento aparente para esse aristocratismo; agora, ao contrário, a revelação cristã torna-se o *organon* da escolha dos eleitos, fazendo com que essa teoria retorne abertamente àquele mundo mágico que, historicamente, havia constituído a sua origem. A revelação, diz Schelling, "não é uma relação *originária* nem uma relação *universal* que se estenda a todos os homens, tampouco uma relação *eterna*, *permanente*"[1].

Chama ainda mais a atenção o modo como a concepção de tempo de Schelling aponta para o irracionalismo posterior. Já tratamos da tendência reacionária geral de sua teoria da história, sobretudo, do completo abandono da ideia de desenvolvimento de sua juventude. Essa inflexão deve encontrar agora um fundamento gnosiológico na medida em que é negada a objetividade do tempo, na medida em que esse tempo é completamente subjetivado e identificado com a vivência do tempo. Aqui, mais uma vez, devemos necessariamente constatar que pertence aos elementos progressistas mais importantes do desenvolvimento de Kant a Hegel (ao qual pertence também, mesmo que parcialmente, a filosofia do jovem Schelling) a evidenciação da objetividade do espaço e do tempo, é certo que dentro dos limites em que isso é possível do ponto de vista idealista.

Se Schelling agora, em seus escritos tardios, volta a subjetivar o tempo, torna-se necessário destacar duas coisas: primeiro, que essa subjetividade

[1] *Ibid.*, parte II, t. III, p. 185.

do tempo não significa um simples retorno ao *a priori* kantiano, mas, pelo menos em sua tendência fundamental – o problema é muito menos explorado por Schelling do que, antes dele, por Schopenhauer e, depois dele, por Kierkegaard –, uma dissolução de toda objetividade do tempo na sua vivência subjetiva. E, em segundo lugar, que Schelling, ao contrário de Schopenhauer, que também subjetiviza o espaço e o tempo, reconduzindo assim Kant a Berkeley, quer assegurar ao tempo uma posição privilegiada no sistema do conhecimento filosófico. Essa tendência deve ser particularmente enfatizada, já que, nesse aspecto, Schelling torna-se mais uma vez precursor do irracionalismo posterior. De fato, faz parte de sua essência que a intuição, como *organon* da apreensão da verdadeira realidade, exalte, como essência dessa realidade, seu próprio caráter de experiência vivida, ou seja, o tempo vivido. E a tendência da filosofia da vida do irracionalismo imperialista opera ainda de modo mais decisivo no sentido de conceber o espaço como o princípio do que é estático, morto, enrijecido e, o tempo, como o princípio do que é vivo, opondo esses dois princípios de modo antagônico. Em Schelling, tais temas relacionados à filosofia da vida aparecem, naturalmente, de modo mais esporádico; ele explica ocasionalmente, por exemplo, que a filosofia negativa "permanecerá a filosofia para a *escola*, e a filosofia positiva será a filosofia para a *vida*".[1] Mas isso se manifesta nele de modo mais episódico. Tanto mais importante será a posição privilegiada do tempo vivido subjetivamente para a subjetivação da história, para a negação da objetividade do desenvolvimento. Schelling afirma: "Como, na verdade, não temos conhecimento de tempo real algum, senão daquele que está posto no mundo do agora ..., o modo mais seguro de evitarmos o absurdo é dizendo: na realidade, o tempo que vem por último é o que vem primeiro, aos quais os precedentes ... apenas seguem, aparecendo naquele ... apenas como *passados*, cada um na medida do seu preceder ...".[2]

Como consequência disso e de modo muito imediato, pretende-se tornar inessencial, e privar do seu caráter objetivo, todo o desenvolvimento anterior ao homem. Os seus acontecimentos, diz Schelling, "não têm sentido nem finalidade, se não estão relacionados aos homens".[3] Essa maneira de conceber o tempo caracteriza toda a sua filosofia de construção da história. Schelling concebe a história como um

---

[1] *Ibid*., p. 155.

[2] *Ibid*., parte II, t. I, p. 497.

[3] *Ibid*., p. 499. Essa relação entre a consciência imediata, presente e a realidade pré-humana reaparece na doutrina de Mach. Cf. Lênin: *Materialismo e Empiriocriticismo*. Berlim, 1952, p. 64 s.

"sistema de épocas", que é composto "da época absolutamente pré-histórica, da relativamente pré-histórica e da histórica". Essas épocas são, segundo Schelling, qualitativamente diferentes entre si, ou seja, de acordo com o estado de elaboração ou de nascimento que nelas se encontra a mitologia. Em relação ao tempo do primeiro período, Schelling afirma que ele "não seria uma *verdadeira* sucessão de épocas"; que ele seria "simplesmente *idêntico* e, portanto, no fundo um tempo *atemporal*". E disso segue, segundo Schelling, que: "Com ele não fica apenas limitado um tempo, mas *o tempo em geral*; ele mesmo é o último termo a que podemos remontar no tempo. Para além dele, não há outro passo possível que o passo ao *supra-histórico*; ele é um tempo, mas um tempo que não é mais como tempo *em si mesmo*, que só é um tempo em relação àquilo que segue; não o é *em-si-mesmo*, porque nele não existe um verdadeiro *antes* e *depois*, pois ele é uma espécie de eternidade ...".[1]

Com esse misticismo aterrador, consequência lógica da negação fanática do desenvolvimento na história da natureza e da humanidade, encontramo-nos no centro da construção schellinguiana do mundo, pois o ponto máximo do sistema deve ser, na verdade, a "prova" filosófica da revelação. Acabamos de falar sobre o seu caráter aristocrático. Schelling, que quer, como demonstramos reiteradamente, fundamentar sempre seus decretos irracionalistas com argumentos pseudorracionais ou supostamente "baseados na experiência", declara que a revelação deve ser demonstrada mediante um fato independente da revelação. "Mas esse fato independente da revelação é precisamente o fenômeno da mitologia".[2] Podemos ver, portanto, que o "tempo atemporal" do nascimento da mitologia constitui a "prova" da verdade da revelação cristã.

Essa construção mística tem pouco interesse para a História da Filosofia; depois de 1848, ela irá desempenhar papel praticamente nulo. Se a esboçamos aqui brevemente, não foi tanto para concluir a caracterização do Schelling tardio, mas muito mais para compreender por que essa fundação da construção mítica do presente se tornou, por meio da produtividade "originária" de uma época "absolutamente pré-histórica", um elemento importante do irracionalismo pré-fascista (Klages, Heidegger) e do propriamente fascista (Baeumler). Até que ponto os influxos – diretos e indiretos –

---

[1] *Ibid.*, p. 234 s.

[2] *Ibid.*, parte II, t. III, p. 185.

de Schelling tornaram-se efetivos, é aqui uma questão secundária. Mais importante é ver como tais mitos e tais filosofemas, que "fundamentam" os mitos, devem surgir com uma necessidade lógica sobre o chão de uma negação radical do desenvolvimento, como *A Destruição da Razão* atuante na história arrasta o pensamento para o nada de um misticismo sem fundo. E aqui também importa ver com clareza que, quando a luta de classes induz uma determinada camada social, seus ideólogos e o público desses ideólogos, a negar e contestar os fatos mais importantes da realidade social, não existe cultura intelectual ou estética, nenhum tipo de conhecimento real, que sirva como antídoto crítico contra esse abismo de absurdos.

IV. Schopenhauer

De Schelling a Schopenhauer, o caminho é, aparentemente, um retrocesso; do ponto de vista cronológico, o é certamente. *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), a obra central de Schopenhauer, surgiu bem antes de aparecer em cena o último Schelling. Do ponto de vista histórico, porém, a filosofia de Schopenhauer significa, em sua totalidade, uma fase mais avançada do irracionalismo do que a filosofia de Schelling. As nossas próximas observações procurarão justificar essa afirmação.

Por que a filosofia de Schopenhauer é uma etapa mais avançada do irracionalismo do que aquela de Schelling? Dito em poucas palavras: porque com Schopenhauer entra em cena pela primeira vez – não só no âmbito da filosofia alemã, mas também em nível internacional – a modalidade puramente burguesa do irracionalismo. A partir de Schelling nos foi possível revelar toda uma série de ideias que adquiriram grande importância para as formas posteriores do irracionalismo. Mas, do ponto de vista imediato, no que se refere ao conjunto do seu sistema, a sua influência histórica é pouco determinante para o irracionalismo do período imperialista. A influência do seu período tardio cessa inteiramente após o ano de 1848; apenas Eduard von Hartmann e sua escola continuam, com fortes modificações, uma parte daquilo que Schelling havia iniciado. E quando, no período imperialista, instaura-se um "renascimento" reacionário da filosofia clássica alemã, a influência de Hegel, convenientemente reinterpretado do ponto de vista irracionalista, apaga a influência exercida por Schelling. O jovem Schelling influencia só na medida em que oferece meios espirituais para aproximar Hegel do romantismo. E quando o pré-fascismo e o fascismo

transformam o romantismo mais reacionário em sua principal herança, Schelling desempenha apenas um papel secundário, ao lado de Görres e Adam Müller.[1]

Bem diferente é o caso da influência de Schopenhauer. Enquanto a filosofia reacionária da Alemanha segue na linha da Restauração, apesar das muitas modificações que esta sofre nos anos de 1840, Schopenhauer permanece um *outsider* totalmente isolado. Quando a derrota da revolução de 1848 cria para a Alemanha, também do ponto de vista ideológico, uma situação essencialmente diversa, ele se torna repentinamente famoso e suplanta Feuerbach da liderança ideológica da burguesia; basta nos lembrarmos do desenvolvimento, nesse sentido, muito típico, de Richard Wagner antes e depois de 1848.

Engels, em diversos escritos, faz uma descrição exata dessa transformação da Alemanha ocasionada pelo fracasso da Revolução de 1848. Diz ele: "A monarquia, que desde 1840 se decompunha lentamente, havia tido como condição fundamental a luta entre a nobreza e a burguesia, que lhe permitia manter o equilíbrio; a partir do momento em que não se tratava mais de defender a nobreza contra a pressão da burguesia, mas de defender todas as classes possuidoras diante da pressão da classe trabalhadora, a velha monarquia absoluta teve de transformar-se por completo na *monarquia bonapartista*. Já examinei essa transição da Prússia ao bonapartismo .... O que ali não precisei destacar, mas que aqui é um ponto essencial, é que essa transição foi *o progresso mais forte* empreendido pela Prússia desde 1848, tamanho era o atraso da Prússia em relação ao desenvolvimento moderno. A Prússia seguia sendo um Estado semifeudal, enquanto o bonapartismo é de qualquer modo uma forma moderna de Estado que pressupõe a eliminação do feudalismo. A Prússia deve decidir-se, portanto, a destruir seus inúmeros resquícios feudais e a sacrificar o seu elemento *Junker*. Tudo isso acontece, naturalmente, da maneira mais suave e de acordo com a famosa melodia: 'sempre adiante, mas sem pressa!' ... As coisas permanecem as mesmas, o que se faz é apenas traduzi-las do dialeto feudal para o dialeto burguês. ... Desse modo, cabe à Prússia o destino singular de completar no final desse século, e na forma agradável do bonapartismo, a sua revolução burguesa – iniciada por ela entre 1808 e 1813 e levada um pouco mais adiante em 1848. ... A abolição do feudalismo, expresso de um modo positivo,

---

[1] Isso fica particularmente claro em Baeumler. Veja-se sua introdução a Bachofen: *Der Mythus von Orient und Occident, München*, p. CLXXI s.

significa a criação da condição burguesa. Na medida em que desaparecem os privilégios da nobreza, a legislação vai se tornando mais burguesa. E aqui chegamos ao núcleo das relações entre a burguesia e o governo. Já vimos que o governo deve *forçosamente* introduzir essas reformas lentas e mesquinhas. E cada uma dessas míseras concessões é apresentada à burguesia como um *sacrifício* feito em seu nome, como uma concessão arrancada à coroa com grande esforço e por necessidade, em troca da qual os burgueses, por sua vez, devem fazer concessões ao governo. ... A burguesia compra sua paulatina emancipação social ao preço de sua pronta renúncia a um poder político próprio. A principal razão que torna aceitável, para a burguesia, semelhante acordo, não é, naturalmente, seu medo do governo, mas seu medo do proletariado".[1]

Com isso, Engels não só caracteriza o processo de aburguesamento da Alemanha depois de 1848, mas também os traços específicos e decisivos desse processo: a renúncia da burguesia alemã a se valer do processo de desenvolvimento capitalista da Alemanha, a sempre crescente supremacia da produção capitalista na Alemanha para a conquista do poder político. Produção capitalista, forma da vida burguesa num país que continua sendo governado pelos Hohenzollern e pelos *Junkers* prussianos: essa é a quintessência da transformação como consequência da derrota da revolução democrática. E como não só a própria burguesia toma esse caminho, mas – com poucas e, podemos dizer, cada vez mais raras exceções – também a intelectualidade burguesa, não é um milagre que as consequências ideológicas dessa transformação devam ser muito profundas.

Tratei em outro lugar, de modo mais exaustivo, da mudança das tendências dentro da literatura alemã.[2] Do ponto de vista filosófico, essa mudança representa a hegemonia exercida agora pela filosofia de Schopenhauer na intelectualidade burguesa alemã, em particular em sua assim chamada elite; hegemonia que é questionada, em parte, pelos representantes vulgarizadores do velho materialismo (Büchner, Moleschott

---

1 Engels: *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlim, 1951, p. 21 s. (ed. bras. trad.: Equipe Editorial Grijalbo. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. p. 16-18, modif.) A indicação contida no texto se refere à obra de Engels: *Zur Wohnungsfrage*, Berlim, 1948, p. 45. (ed. bras.: *A Questão da Moradia*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. p. 65 e s.) As razões sociais da influência de Schopenhauer foram caracterizadas com exatidão por Franz Mehring: *Werke*, Berlim, 1929, t. VI, p. 163 s.

2 Cf. G. Lukács: *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*. Berlim: Aufbau-Verlag, 1953.

etc.), em parte, mais tarde, pelo neokantismo. As tendências filosoficamente decisivas do período pré-revolucionário, como o hegelianismo, como Feuerbach e – entre as correntes da direita – Schelling, cairão cada vez mais em esquecimento.

A ascensão de Schopenhauer adquire assim, de modo cada vez mais forte, um caráter internacional. Também aqui podem ser vistas as suas motivações sociais. Por mais diverso que seja o desenvolvimento dos Estados europeus mais importantes que aquele da Alemanha, eles apresentam nesse período – precisamente nesse aspecto – traços comuns que não podem ser negligenciados. Não foi por acaso que Engels chamou essa etapa do desenvolvimento prussiano de etapa bonapartista: a posição da burguesia francesa e da intelectualidade burguesa após as lutas de junho de 1848, sua capitulação diante de Napoleão III, cria uma situação que apresenta muitos traços comuns com aquela da Prússia, apesar de todas as diferenças que naturalmente existem. (É certo que a capitulação da intelectualidade francesa diante de Napoleão III não foi incondicional como aquela da intelectualidade alemã diante dos Hohenzollern, e apresenta casos muito mais importantes de oposição, pelo menos ideológica.) A instauração da unidade nacional italiana, operada igualmente "por cima" (novamente, guardadas as devidas diferenças), as formas do processo de aburguesamento na monarquia austro-húngara, e até mesmo o "período vitoriano" na Inglaterra como consequência da derrota do cartismo; tudo isso indica que o desenvolvimento alemão após 1848, apesar de todos os seus traços nacionais específicos, ainda assim representa apenas um caso extremo dentro do desenvolvimento geral europeu da sociedade burguesa de então. Ao analisar a posição tomada pela burguesia nas questões de poder do Estado, sob a ameaça da classe operária, Engels chama a atenção para esses traços comuns.[1]

É assim que se coloca a base social para a influência internacional da filosofia de Schopenhauer: a base social para o irracionalismo como fundamento do ser social da burguesia. A filosofia alemã assume, nessa segunda grande crise da sociedade burguesa internacional, novamente um papel de liderança, como já havia feito na primeira grande crise durante a época da Revolução Francesa e depois dela. Mas com uma diferença enorme. Na primeira crise, os problemas dialéticos e progressistas da época foram formulados pela filosofia alemã, sobretudo

---

[1] F. Engels: *Der deutsche Bauernkrieg*, *op. cit.*, p. 13. (ed. bras.: *As Guerras Camponesas na Alemanha*, *op. cit*, p. 8).

por Hegel. Naturalmente, também faz parte desse processo, como vimos, a correspondente reação irracionalista, com Schelling, Baader e o romantismo. E podemos dizer aqui também que a filosofia alemã teve, na época, uma função dirigente também no sentido reacionário, na medida em que fixava intelectualmente certos elementos fundamentais do irracionalismo posterior, enquanto que a maioria dos ideólogos franceses e ingleses da contrarrevolução, de Burke a Bonald e De Maistre, expressava o conteúdo legitimista e reacionário, servindo-se essencialmente de formas de pensamento antigas. (Existem, naturalmente, ali também precursores do irracionalismo, assim, por exemplo, na França, Maine de Biran e, na Inglaterra, Coleridge.) Mas, se a filosofia alemã dessa época exerceu uma influência internacional efetiva, isso se deu de modo definitivo por meio de suas tendências teóricas progressistas, dialéticas e de desenvolvimento; não foi sem razão que Cuvier censurou seus adversários evolucionistas ao tentarem introduzir na ciência as tendências "místicas" da filosofia da natureza alemã.

A segunda crise que houve em torno e depois de 1848 tem um caráter essencialmente diferente. É verdade que é nesse mesmo período que o pensamento alemão alcança seu ponto mais alto, com o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels. Mas com isso se abandona definitivamente o terreno do espírito burguês; com isso também está concluída definitivamente a época progressista do pensamento burguês, a elaboração dos problemas do materialismo mecânico e da dialética idealista. A contraposição da filosofia burguesa com seu próprio coveiro, suas tentativas de criar tipos de irracionalismo ainda mais reacionários sobre essas novas condições de existência, na nova situação ideológica, pertencem já a um período posterior. É verdade que a filosofia do último Schelling, e mais ainda, como logo veremos, a filosofia de Kierkegaard, está em íntima relação com a dissolução do hegelianismo, mas a influência internacional do filósofo dinamarquês pertence igualmente ao período do imperialismo. Ela é, assim como a de Schopenhauer e de Nietzsche, um tipo de antecipação das tendências decadentes que mais tarde irão se generalizar. E seja dito desde já: é só com Nietzsche que se inicia o combate efetivo de defesa do irracionalismo burguês contra as ideias socialistas.

Schopenhauer escreveu suas obras mais importantes ainda na época da ascensão e do predomínio da filosofia hegeliana. Sua obra é uma antecipação na história do irracionalismo na medida em que se manifestam nela tendências que, em consequência da situação histórico-social que acabamos de esboçar, irão se tornar dominantes após o fracasso

da Revolução de 1848. Desse modo, com Schopenhauer, inicia-se o papel funesto da filosofia alemã: o de ser o guia ideológico da reação mais extrema.

Naturalmente, tal capacidade de antecipação mostra determinado nível do pensamento. E, sem dúvida, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche possuem notáveis dons filosóficos: uma alta capacidade de abstração, e isso não no sentido puramente formalista, mas no sentido de trazer para o conceito as manifestações da vida, de lançar uma ponte intelectual entre a vida imediata e os pensamentos abstratos, de levar filosoficamente a sério esses fenômenos do ser, que em seu tempo só existiam em germe, como tendências apenas esboçadas e que somente décadas depois se transformariam em sintomas gerais de uma época. É verdade que – e isso distingue tipos como Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche dos filósofos realmente grandes – aquela corrente vital a que se dedicam filosoficamente, e cuja futura força avassaladora antecipam intelectualmente, é a ascensão da reação burguesa. Deram provas de uma sagacidade notável, de uma abstração antecipatória, de uma capacidade de clarividência intelectual para captar a aparição e o crescimento dessa corrente e de seus sintomas decisivos.

Se definirmos Schopenhauer como o primeiro irracionalista que surge sobre uma base puramente burguesa, então não é tão difícil identificar os traços pessoais correspondentes em seu ser social. O curso de sua vida distingue-o de modo preciso de todos os seus predecessores e contemporâneos alemães. Ele é um grande burguês, em oposição aos outros, de condição pequeno-burguesa, ou, como Fichte, quase proletária. Nesse sentido, Schopenhauer não participa da via-crúcis comum da intelectualidade pequeno-burguesa alemã (como preceptor etc.), mas passa boa parte da sua juventude viajando por toda a Europa. Após um curto período como aprendiz de comerciante, ele leva uma vida tranquila de quem vive de rendas, na qual também a sua relação com a universidade – a docência em Berlim – desempenha um papel apenas episódico.

Schopenhauer é, portanto, na Alemanha, o primeiro grande exemplo de um escritor rentista, um tipo que há muito já havia se tornado importante para a literatura burguesa dos países capitalistas desenvolvidos. (É significativo que também Kierkegaard e Nietzsche possuam uma independência de rentista em muitos aspectos semelhante.) Essa falta de qualquer preocupação material na vida constitui a base da independência de Schopenhauer não só em relação às condições semifeudais de vida determinadas pelo Estado (carreira universitária etc.), mas

também em relação às correntes espirituais a elas ligadas. Nesse sentido, é-lhe possível, em todas as questões, assumir, sem sacrifício, uma posição pessoal livremente escolhida. Nisso ele se torna o modelo da intelectualidade burguesa "rebelde" da Alemanha. Nietzsche afirma a seu respeito: "O que *ensinou*, está feito;/ O que *viveu*, vai permanecer de pé:/ Olhem bem para ele - / a ninguém se submeteu!"

É natural que essa independência seja uma ilusão, uma típica ilusão burguesa de rentista. Schopenhauer, como homem prático, educado de maneira burguesa, tinha total clareza de que sua existência espiritual dependia da integridade e do crescimento de suas rendas e, por isso, conduziu, por toda a sua vida, uma luta tenaz e inteligente com sua família e com os administradores de sua fortuna etc. Nesses traços "práticos" de seu caráter e de sua conduta na vida, ele mostra certa afinidade com figuras significativas, como, por exemplo, do Iluminismo (Voltaire, p.ex.), afinidade sobre a qual precisaremos falar brevemente, uma vez que ela se estende – como veremos – também ao domínio espiritual, sendo característico da maneira de pensar de Schopenhauer. Também Voltaire, em seu tempo, esforçou-se incessantemente para obter uma independência completa diante do mecenato da corte feudal. Isso ele não fazia unicamente por causa da sua produção individual, mas para se colocar numa situação capaz de se apresentar como poder espiritual autônomo em todas as questões importantes do seu tempo (o caso Calas etc.). Quanto a Schopenhauer, não há nele qualquer vestígio de tal relação com a vida pública. Sua "independência" é aquela de um homem teimoso, severamente egoísta, que se serve dela para se retirar inteiramente da vida pública e, principalmente, para, em relação a ela, se ver liberado do cumprimento de todos os deveres. O desejo de independência de Schopenhauer é, portanto, semelhante àquele de Voltaire apenas do ponto de vista formal e tem, no fundo, pouco em comum com este, para não falar do combate heroico que Diderot ou Lessing travaram pela sua independência espiritual, colocando-se a serviço do progresso social e contra as potências reacionárias do seu tempo.

Foi necessário apresentar brevemente esses elementos biográficos, pois eles irão nos conduzir diretamente ao centro dos traços burgueses específicos de Schopenhauer. Ele expressou com muita clareza aquilo que entendeu por independência: "Pois 'eu agradeço a Deus toda a manhã por não ter de cuidar do Império Romano' tem sido sempre o meu lema", diz ele e, com isso, refere-se com desdém ao endeusamento do Estado por parte de Hegel, como sendo o pior filisteísmo, pelo qual o homem sucumbe em prol

do Estado. “O funcionário e o homem eram, segundo essa concepção, a mesma coisa. Era uma verdadeira apoteose do filisteísmo”.[1]

Sem dúvida, a crítica debochada de Schopenhauer atinge os lados realmente fracos da filosofia do direito e da ética de Hegel. Como o ideal progressista do cidadão de Hegel tinha de se materializar na realidade alemã miserável, e como, em função da estrutura do seu sistema, essa materialização tinha de significar uma forte adaptação a essa miserabilidade da sociedade prussiana de então, de fato aparece, nessa equiparação de cidadão e funcionário, aquele filisteísmo do qual, segundo as palavras de Engels, nem mesmo os maiores alemães foram capazes de se libertar, nem mesmo Goethe e Hegel.

Até esse ponto, portanto, a crítica de Schopenhauer a Hegel é acertada. Mas o que dizer sobre a independência do seu autor, que, pretensamente, está acima desse filisteísmo? Lembremos, de passagem, que o trecho do *Fausto* citado como sua profissão de fé política aparece, no próprio Goethe, como uma expressão característica justamente desse filisteísmo. Mais importante é saber que, na vida de Schopenhauer, a recusa soberba de tudo o que é estatal definiu a sua conduta apenas em tempos normais, em que o aparato repressivo do Estado protege, de modo automático e espontâneo, a fortuna e os rendimentos dos rentistas contra todo possível ataque. Mas há tempos – e Schopenhauer os viveu em 1848 – em que essa proteção espontânea da fortuna é colocada em questão ou, ao menos – como na Alemanha da época – assim parecia que fosse. Em tais momentos termina a “independência” superior de Schopenhauer, e o nosso filósofo se apressa em oferecer a um oficial prussiano o seu binóculo de teatro para que esse pudesse melhor atirar sobre o povo sublevado. Sem dúvida, foi a recordação desse grande pânico em sua vida que o fez nomear, em seu testamento, como herdeiro universal, “o fundo constituído em Berlim para a assistência aos soldados prussianos que se tornaram inválidos nas lutas ocorridas durante as revoltas e sublevações de 1848-1849 pela manutenção e pelo restabelecimento da ordem legal na Alemanha, bem como aos familiares dos mortos naquela batalha”.[2] Thomas Mann, um grande admirador de Schopenhauer desde a juventude, chama o seu lema, citado por nós, de “uma verdadeira manifestação de filisteísmo e

---

[1] Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Reclam, Leipzig, t. IV, p. 173 s.
[2] *Ibid.*, t. VI, p. 213.

de preguiça, um lema que de modo algum combina com um combatente intelectual igual a Schopenhauer".[1]

Thomas Mann engana-se nesse ponto. É certo que em Schopenhauer essa atitude se apresenta de um modo grotesco e indecente, mas, do ponto de vista do seu ser social, ela é típica da intelectualidade burguesa, e até mesmo se pode afirmar que é cada vez mais típica com o desenvolvimento do capitalismo. O próprio Thomas Mann denomina esse comportamento – falando do Richard Wagner tardio, sobre o qual Schopenhauer exerceu influência ideológica decisiva – de "intimismo à sombra do poder".[2] Desse modo, Mann caracterizou corretamente a nova forma decadente do individualismo burguês, ao contrário do individualismo econômico, político e cultural do período de ascensão, que, correspondente à estrutura da sociedade burguesa da época, era a visão de mundo de qualquer comportamento pessoal, e que, no final das contas, deveria, precisamente em consequência do seu caráter pessoal, promover os objetivos e as finalidades da classe burguesa. De Maquiavel e Rabelais, passando pelas teorias econômicas de Smith e Ricardo, até a "astúcia da razão" de Hegel, as construções do pensamento da burguesia exprimem, em sua variedade historicamente condicionada, tal individualismo. Só em Schopenhauer o indivíduo se infla até se tornar um fim em si mesmo, absoluto: sua atividade se separa da base social, volta-se para a pura interioridade, cultiva as próprias singularidades privadas e veleidades como valores absolutos. É verdade que, como vimos no caso de Schopenhauer de uma maneira extremamente drástica, essa independência existe apenas na imaginação do indivíduo burguês decadente. A atitude de inflar a individualidade numa finalidade própria, pretensamente fundada sobre si mesma, não é capaz de modificar, muito menos de anular, um só vínculo social; e nos momentos graves, como sucede a Schopenhauer em 1848, torna-se possível perceber que essa autossuficiência superior da personalidade privada é só uma versão decadente e exaltada do egoísmo capitalista comum. Todo capitalista, todo rentista teria agido como Schopenhauer – mas sem a necessidade de acrescentar a essa compreensível defesa do próprio capital a construção de um sistema filosófico refinadamente elaborado.

Essa constatação não implica de modo algum que um sistema dessa natureza – visto também do ponto de vista social – seja indiferente. Pelo contrário. Quanto mais se acentuam

---

[1] Thomas Mann: *Adel des Geistes*, Stockholm, 1945, p. 379 s.
[2] *Ibid.*, p. 463.

as tendências decadentes da burguesia, quanto mais ela abandona a luta contra os resquícios feudais, quanto mais forte se torna a sua aliança com as potências reacionárias, mais importantes se tornam os filósofos da espécie de Schopenhauer para a cultura da decadência burguesa, também quando ou, dizendo melhor, precisamente quando a própria burguesia só tem em comum com a doutrina desses filósofos a razão de ser acima assinalada; precisamente quando a intelectualidade burguesa – dentro da margem ideológica dessa razão de ser – adota uma atitude fortemente crítica contra o existente, pois as tendências decadentes têm como consequência necessária que, entre aqueles que apoiam a burguesia e também entre alguns burgueses, a fé em seu sistema social começa a ser abalada. A filosofia (e a literatura etc.) tem a incumbência, objetivamente social e de classe, de tapar as fissuras que se abrem nesse processo, ou até mesmo de transpor ideologicamente os abismos que vão se mostrando. Essa é a missão daquele conjunto de escritos que Marx costuma chamar de apologética do capitalismo.[1] De um modo geral, essas tendências se tornam hegemônicas após a derrota da revolução de 1848 na Alemanha, embora, naturalmente, já tenham se apresentado antes. O seu caráter fundamental se expressa na tentativa de retirar teoricamente as contradições do sistema capitalista que vão aparecendo de modo cada vez mais explícito, e isso na medida em que elas "comprovam" que tudo que há de ruim, atroz e contraditório no capitalismo não passa de mera aparência ou de uma perturbação superficial, passageira e superável.

A originalidade de Schopenhauer consiste no fato de que ele, numa época em que essa forma ordinária da apologética ainda não se encontrava inteiramente desenvolvida, muito menos se tornava a orientação dominante do pensamento burguês, já havia encontrado a forma posterior e superior da apologética do capitalismo: a *apologética indireta*.

Como formular, resumidamente, a essência dessa apologética indireta? Enquanto que a apologética direta está empenhada em apagar as contradições do sistema capitalista, em refutá-las de maneira sofística, em fazê-las desaparecer, a apologética indireta irá partir justamente dessas contradições, reconhecendo sua existência factual, a impossibilidade de sua negação enquanto fato, mas dando-lhes uma interpretação que – apesar disso tudo – as torna vantajosas para a existência do capitalismo. Enquanto a apologética direta está empenhada em apresentar o capitalismo

[1] Marx: *Das Kapital*, Berlim, 1947, t. I, p. 13 s. (ed. bras.: *O Capital.* Crítica da Economia Política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 86).

como a melhor das ordens, como o cume destacado e definitivo do desenvolvimento humano, a apologética indireta destaca, de modo grosseiro, os lados negativos e os horrores do capitalismo; mas não os declara como características do capitalismo, mas da vida humana, da existência em geral. Disso deriva, então, necessariamente, que uma luta contra esses horrores apareça de antemão não apenas como vã, mas como algo sem sentido, pois significaria a autossuperação da essência humana.

Com isso chegamos ao ponto central da filosofia de Schopenhauer: o pessimismo. Foi por meio dele que Schopenhauer se tornou o filósofo dominante da segunda metade do século XIX. Foi com o pessimismo que ele fundou o novo tipo de apologética. É verdade: apenas fundou. Veremos mais adiante, particularmente ao tratarmos de Nietzsche, que a forma schopenhaueriana da apologética indireta representa só a fase inicial desse gênero filosófico. Sobretudo, porque a consequência contida nessa filosofia – a de que o homem deve abster-se de toda atividade social – entendida como absurda, e ainda mais de qualquer tentativa de transformar a sociedade, atende apenas às exigências da burguesia do período pré-imperialista; de uma época em que, dado o progresso econômico geral, essa abstenção da atividade política correspondia às condições da luta de classes e às exigências da classe dominante. No período imperialista, embora também nele essa tendência não desapareça completamente, a missão social dada à filosofia reacionária vai além: ela deve mobilizar as forças para uma sustentação ativa do imperialismo. Nesse sentido, Nietzsche supera Schopenhauer, mas, do ponto de vista metodológico, como apologeta indireto de uma fase mais desenvolvida, permanece seu discípulo e continuador.

Portanto, pessimismo significa, antes de tudo, uma fundamentação filosófica à falta de sentido de toda ação política, pois essa é a função social desse estágio da apologética indireta. Para chegar a essa conclusão, o primeiro a se fazer é a desvalorização filosófica da sociedade e da história. Se há um desenvolvimento na natureza, então esse desenvolvimento culmina no homem, em sua cultura (logo: na sociedade), então deriva disso, necessariamente, que até mesmo o sentido da ação mais individual, do modo mais individual de conduzir a vida, precisa estar ligado de alguma forma a esse desenvolvimento da espécie humana. Por mais que essa ligação possa se apresentar distorcida idealisticamente, por mais que ela ainda se concentre em uma atividade puramente ideológica (o pensamento, a arte), é evidente que as atividades do homem, para que tenham sentido,

precisam estar ligadas a sua sociabilidade e a sua historicidade (e, portanto, indiretamente, a uma concepção de progresso qualquer). Essas conexões podem ser encontradas, por exemplo, na filosofia da arte de Schiller, e veremos como a alta valorização da atividade estética e filosófica é, em Schopenhauer, diametralmente oposta àquela de Schiller e Goethe.

Se, então, a ação deve ser desvalorizada, é necessário que surja uma visão de mundo na qual toda historicidade (e, com ela, todo progresso, todo desenvolvimento) seja rebaixada a simples aparência, a uma ilusão na qual a sociedade seja apresentada como uma superfície que perturba a essência, que encobre o conhecimento da sua essência, que não a revela, isto é, como uma aparência (no sentido de ilusão e não apenas de manifestação). Só quando o novo irracionalismo estiver em condições de operar essa destruição, o seu pessimismo poderá atingir aquela eficácia, cumprir aquela missão social a serviço da burguesia que a filosofia de Schopenhauer de fato realizou na segunda metade do século XIX.

Mas com isso ainda não está circunscrita inteiramente a função do pessimismo de Schopenhauer. Em geral, as expressões otimismo e pessimismo pertencem às noções mais vagas da terminologia filosófica tradicional, e é impossível analisá-las concretamente sem apresentar as relações de classe a que servem em última instância, a partir das quais determinado desenvolvimento é afirmado ou negado (às vezes – como em Schopenhauer – com toda uma mistificação cósmica). Se a análise não é concretizada nessa direção, então o otimismo passa a ser equiparado a uma visão cor-de-rosa das coisas, e o pessimismo, com uma revelação implacável dos lados obscuros da realidade, como ocorre com frequência, desde Schopenhauer, na historiografia burguesa; assim, por exemplo, o historiador francês das doutrinas econômicas, Charles Gide, chama de pessimista o clássico da economia política burguesa, David Ricardo, só porque ele investiga com toda franqueza também os lados negativos do capitalismo, embora não se possa perceber na perspectiva ricardiana qualquer vestígio de pessimismo; ou quando Schopenhauer considera Voltaire como um aliado, na medida em que este expõe ao ridículo, com ironia destrutiva, a concepção embelezada de Leibniz do "melhor dos mundos possíveis", embora Voltaire, na sua perspectiva do desenvolvimento social, seja tudo, menos um pessimista.

É evidente que o pessimismo schopenhaueriano é um reflexo ideológico do período da Restauração. A Revolução Francesa,

a era napoleônica e as guerras de libertação passaram; o mundo inteiro atravessou décadas de transformações contínuas e, por fim, ao menos na superfície imediatamente visível, tudo permaneceu como antes. A burguesia alemã vivia, durante e depois desses grandiosos eventos, no mesmo estado de impotência de classe como antes. Quem não possuía uma perspectiva mais ampla – obtida de fora dessa miserabilidade – do desenvolvimento humano facilmente se convencia de que todos os esforços para alterar o curso da história seriam vãos, sobretudo quando – ao se fazer essa pergunta do ponto de vista do indivíduo burguês – se colocava no centro a seguinte questão: o que isso tudo muda na minha vida pessoal? E se, durante o tempo da Revolução Francesa, ao ver as coisas em âmbito internacional, oferecia-se uma perspectiva que apontava para muito além dos limites da miséria alemã, manifesta-se agora a inutilidade da transformação histórica da vida humana como um destino universal; assim, enquanto Herder e Forster, Hölderlin e Hegel podiam encontrar, do ponto de vista internacional, um fio condutor para julgar a situação da Alemanha – condenando-a, mas também apresentando perspectivas –, surgia da visão cosmopolita de Schopenhauer uma generalização filosófica da miséria alemã: projetada para a ordem do cósmico, ela se torna parte integrante e fundamental de seu pessimismo. (Não estaremos modernizando excessivamente essa doutrina se enxergamos em Schopenhauer, em oposição ao universalismo progressista do período clássico alemão, o primeiro precursor do cosmopolitismo decadente.)

O outro elemento constitutivo do pessimismo, dos quais já apresentamos as raízes de classe, é o egoísmo individualista burguês. É algo evidente e universalmente conhecido que não pode haver ideologia burguesa na qual o egoísmo não desempenhe um papel importante. Mas enquanto a burguesia, como classe revolucionária, lutava contra o feudalismo e contra a monarquia absoluta, esse egoísmo aparecia sempre intimamente imbricado, embora de modo problemático, com os objetivos progressistas de classe voltados para uma renovação da sociedade. A todos os ideólogos burgueses se coloca o seguinte problema: de que modo se pode conciliar esse egoísmo – que eles concebem simplesmente como uma propriedade antropológica da humanidade, pois não lhes é possível perceber o caráter histórico e transitório da sociedade burguesa – com o progresso de toda a sociedade? Não é aqui nossa tarefa examinar, nem mesmo sumariamente, as diversas concepções que aqui aparecem, da crítica irônica de Mandeville ao dualismo da economia e da ética de Smith,

ao "egoísmo responsável" do Iluminismo, à "sociabilidade associal" de Kant e à "astúcia da razão" de Hegel. Basta aqui constatar esse nexo geral.

É certo que tem início na Inglaterra, após a assim chamada "Revolução gloriosa" de 1688, certa inflexão: os teóricos desse período já principiam a elaborar uma ética para o burguês vitorioso, para o senhor da sociedade burguesa, começam a glorificar as formas da vida burguesa do ponto de vista de sua estabilização. E por se tratar, em consequência do caráter da "Revolução gloriosa", de um compromisso com os resquícios feudais, produz-se aqui, nesse sentido, um abrandamento do antigo *élan* revolucionário, da antiga crítica despreocupada da sociedade, na medida em que a ênfase começa a se deslocar da sociabilidade da ação na direção de uma autossuficiência, de um depender-de-si-mesmo do indivíduo burguês como pessoa privada.

Não é um milagre que Schopenhauer tenha encontrado aqui alguns pontos de contato. De um modo geral, é digno de nota – do ponto de vista da História da Filosofia – e é uma prova do caráter puramente burguês de sua filosofia que ele, ao contrário dos românticos do período da Restauração, que se encontravam, sem exceção, em uma batalha acirrada contra todo o Iluminismo, geralmente simpatizava com os iluministas. Aparentemente, essa linha corre paralelamente àquela do classicismo alemão, que em Goethe e Hegel apresenta uma continuação e uma elaboração dialética posterior de tendências iluministas. Mas só na aparência, pois Schopenhauer não quer desenvolver as tendências progressistas do Iluminismo, quer dizer, continuar, sob as novas condições do período pós-revolucionário, a luta do Iluminismo pela liquidação dos resquícios feudais; ele só quer procurar nos iluministas um apoio para a formulação filosófica mais extrema-radical da autossuficiência do indivíduo burguês. Portanto, se ele tem, aparentemente, pontos de contato com determinadas tendências do Iluminismo, se exalta, em oposição aos românticos, alguns dos seus representantes, o que faz, na verdade, é deturpar em sentido reacionário as tendências iluministas, incluindo aquelas a que já nos referimos do século XVIII inglês. Encontraremos essa mesma deturpação também em Nietzsche, sob a forma de uma simpatia pelos moralistas franceses, como La Rochefoucauld, e até Voltaire, deturpação na qual se manifesta, é certo que num estágio reacionário mais avançado, igual falsificação das verdadeiras tendências desses pensadores do Iluminismo.

É verdade que em Schopenhauer – e também aqui se manifesta a sua apologética indireta – o egoísmo burguês ordinário é apresentado como algo moralmente negativo, mas não como algo socialmente negativo, portanto, não como uma qualidade ou uma tendência que deveria ser modificada do ponto de vista social e moral; em Schopenhauer, o egoísmo burguês ordinário é simplesmente alçado a uma qualidade cósmica imutável "do" homem, mais ainda: a uma qualidade cósmica imutável de toda a existência. Da sua teoria do conhecimento e da sua visão de mundo, de cujos fundamentos nos ocuparemos mais adiante (do ponto de vista dos seus princípios teóricos), Schopenhauer deriva a necessidade cósmica do egoísmo implacável de tipo capitalista: "Eis por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência. Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é sustentáculo do sujeito que conhece e este é sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda a natureza exterior ao indivíduo que conhece, portanto todos os demais indivíduos, existe apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto, de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois, se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis... A própria natureza, em toda parte sempre verdadeira, dá ao indivíduo, originária e independentemente de qualquer reflexão, esse conhecimento simples e imediatamente certo. Ora, a partir das suas mencionadas determinações necessárias, explana-se o fato de que cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui ao nada em face do mundo sem limites, faz no entanto de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado para sacrificar qualquer coisa, até mesmo para aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do *Egoísmo*, o qual é essencial a cada coisa da natureza".[1]

A moral schopenhaueriana é aparentemente uma elevação acima desse egoísmo, aparentemente a sua negação. Mas o abandono desse egoísmo burguês habitual, inflado a dimensões cósmicas, cumpre-se, para ele, igualmente no indivíduo intelectualmente isolado da sociedade, significando até mesmo uma intensificação desse isolamento. Da fruição estética

---

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 429 (ed. bras.: *O Mundo como Vontade e Representação.* Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. p. 426-427, modif.).

ao ascetismo do sagrado, na pretensa suplantação schopenhaueriana do egoísmo, é exaltado, de modo cada vez mais forte, o puro depender-de-si-mesmo do indivíduo como único modelo de conduta moral. Certamente esse egoísmo "sublime" tem de se mostrar em oposição brusca ao egoísmo ordinário, como uma repulsa da aparência, do "véu de Maia" (quer dizer, da vida social), ao qual o egoísmo ordinário fica preso; como compaixão por todas as criaturas, graças à compreensão de que a individuação é só uma aparência, e que atrás dessa aparência está escondida a unidade de toda a existência.

Essa oposição criada por Schopenhauer entre dois tipos de egoísmo é um dos traços mais refinados de sua apologética indireta. Em primeiro lugar, ele confere a essa conduta a consagração do aristocratismo dos homens lúcidos por oposição ao apego cego da plebe ao mundo das aparências. Em segundo, essa elevação acima do egoísmo ordinário, precisamente graças a sua universalidade "sublime", cósmico-mística, não se vê a nada obrigada: ela difama as obrigações sociais e coloca em seu lugar efusões sentimentais vazias, sentimentalidades que, em certos casos, podem ser compatíveis com os maiores crimes sociais. No excelente filme soviético *Tchapáiev*, aparece um general contrarrevolucionário, bestialmente cruel, que cuida de um canário a que se sente ligado por uma simpatia cósmica – em sentido verdadeiramente schopenhaueriano – e toca, em suas horas de ócio, sonatas de Beethoven, cumprindo assim todos os preceitos "sublimes" da moral schopenhaueriana. E aqui cabe também o próprio comportamento de Schopenhauer, sobre o qual já falamos.

É verdade que o filósofo, de antemão, toma precauções contra qualquer censura que lhe possa ser dirigida nesse sentido. Também aqui ele se mostra como um grande renovador moderno da ética, na medida em que declara que o sistema moral que ele mesmo elaborou e fundamentou filosoficamente não é obrigatório para si próprio. "Em geral, é uma estranha exigência feita a um moralista a de que ele não deve recomendar outra virtude senão a possuída por ele mesmo".[1] Assim se garante à intelectualidade da burguesia decadente o máximo de conforto espiritual e moral: ela está de posse de uma moral que a libera de todos os deveres sociais, que a alça a uma altura sublime, bem acima da plebe cega e ignorante, uma moral que o próprio fundador se declara livre da obrigação de cumprir

[1] *Ibid.*, p. 492.

(sempre que os deveres se tornam difíceis ou simplesmente incômodos). Schopenhauer mesmo – e aqui perfeitamente coerente com sua doutrina – orientou toda a sua própria vida no sentido desse conforto.

Assim está traçado um importante protótipo, que servirá por muito tempo de modelo influente para a ética burguesa do período da decadência. Mas aquilo que é iniciado em Schopenhauer ainda nessa forma dualista e que a nada obriga, os seus sucessores, sobretudo Nietzsche, irão desenvolver até as últimas consequências: liberar, por via da ética, todos os instintos maus, antissociais, anti-humanos do homem, sancioná-los moralmente; apresentá-los, embora nem sempre como mandamento, mas pelo menos como "destino", para "*o*" homem, quer dizer, para o burguês, para o intelectual burguês do período imperialista.

Aqui podem ser notados claramente os pontos de contato e as diferenças entre Schopenhauer e a filosofia irracionalista da época da Restauração. Ambos querem educar os seus seguidores para uma passividade social. Tal passividade exalta – como pertencente à vontade de Deus – o "crescimento orgânico" da sociedade, quer dizer, a única legitimidade da ordem feudal-absolutista, e estigmatiza como inorgânica, como simplesmente "feita", como satânica, toda transformação revolucionária, enquanto que, em Schopenhauer, o irracionalismo da sociedade e da história aparece como pura e simples falta de sentido, e a aspiração a querer tomar parte da vida social ou até de transformar a sociedade revela-se com tamanha ignorância da essência do mundo, que chega a ser praticamente um tipo de crime. Schopenhauer, portanto, defende o existente com a mesma decisão com que faz o irracionalismo feudal ou semifeudal em relação à Restauração, mas com um método inteiramente antagônico, com um método burguês, o da apologia indireta. Os ideólogos da Restauração defenderam a ordem social feudal-absolutista concreta do seu tempo; a filosofia schopenhaueriana é uma defesa ideológica para *toda* ordem social vigente que está em condições de defender eficazmente a propriedade privada burguesa.

O espírito burguês de Schopenhauer expressa-se, portanto, precisamente no fato de que – desde que a propriedade privada esteja suficientemente protegida – é-lhe totalmente indiferente o caráter político do sistema de dominação. Nos comentários que faz em *Parerga e Paralipomena*, em relação à sua obra capital, Schopenhauer expressa, de um modo ainda mais claro do que nesta última, esse ponto de vista: "Em todos os lugares e em todos os tempos, houve muito descontentamento com os governos, com as leis e com as instituições públicas; mas em grande parte

apenas porque sempre estamos dispostos a culpá-los pela miséria que é inseparável da existência humana, miséria que, para falar em termos místicos, é a maldição lançada sobre Adão, e, com ele, sobre toda a sua estirpe. Mas nunca esse engano foi cometido de modo tão mentiroso e impertinente como pelos demagogos de 'nosso tempo'. Pois estes, como inimigos do cristianismo, são otimistas: o mundo é para eles um 'fim em si mesmo' e, logo, por si mesmo, ou seja, de acordo com a sua constituição natural, um lugar perfeitamente organizado, uma verdadeira morada da felicidade. Os males colossais do mundo, que contestam de modo mais evidente essas concessões, atribuem inteiramente aos governos: se estes fizessem o seu dever, haveria o paraíso na terra, quer dizer, todos poderiam, sem maior esforço, comer, beber até cair, procriar e morrer: pois essa é a paráfrase do seu 'fim-em-si-mesmo' e da meta do 'progresso infinito da humanidade', que eles proclamam, incansavelmente, em frases pomposas".[1]

A partir dessas considerações, fica evidente onde reside o significado e a função social do pessimismo schopenhaueriano, e por que ele, na sua obra principal, estigmatiza o otimismo como algo moral e espiritualmente infame. Nela, expõe: "De resto, não posso aqui impedir-me da assertiva de que o *otimismo*, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente *impiedoso*: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade".[2]

A coincidência e a divergência – de classe – que se apresenta aqui entre Schopenhauer e a filosofia irracionalista da Restauração se expressa do modo mais nítido no posicionamento que ambos assumem diante da questão religiosa. Já examinamos esse problema quando tratamos de Schelling. Vimos que o debate filosófico geral travado na Alemanha não foi simplesmente entre o ateísmo materialista e a religião, mas que a tendência, muito incerta e indecisa, a uma eliminação dos elementos religiosos da imagem filosófica do mundo concentrou-se em torno do problema do panteísmo. Este,

---

[1] *Ibid.*, t. V, p. 266 s. Cf. Também a passagem sobre "Os operários corrompidos" e os Neo-hegelianos, t. II, p. 544 s.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 422 (ed. bras.: *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. p. 419, modif.).

em função do seu fundamento idealista, jamais foi capaz de superar a sua concepção religiosa, mas, em contrapartida, sua tendência a explicar o mundo a partir de si mesmo provocava, como já pudemos ver, a resistência da reação filosófica, sendo por ela reiteradamente acusado de ateísmo. Foi apenas no período de dissolução do hegelianismo que Feuerbach, como também já vimos, entrou em cena com uma crítica de esquerda ao panteísmo, analisando os preconceitos teístico-religiosos da filosofia clássica alemã de um ponto de vista de um materialismo ateu.

Schopenhauer reconhece com muita clareza a insuficiência e a inconsequência de todo panteísmo: "Contra o panteísmo nada tenho a opor, a não ser que ele nada tem a dizer. Chamar o universo de Deus não significa a sua explicação, apenas enriquece a língua de um sinônimo supérfluo, a palavra universo. Dizer 'o mundo é Deus' ou 'o mundo é o mundo' vai dar na mesma coisa". Mas ele vê também o outro lado, a conexão do panteísmo com a religião teísta. Então, nesse sentido, ele irá desenvolver as observações acima citadas como segue: "Pois só na medida em que se parte de um Deus, isto é, quando já se o tem de antemão e se está com ele familiarizado, é possível, enfim, chegar a ponto de identificá-lo com o mundo, na verdade, para colocá-lo de lado de um modo decente".[1]

Aparentemente, Schopenhauer aproxima-se aqui da crítica de Feuerbach a Spinoza e à filosofia clássica alemã. Mas só aparentemente, pois para estes – sobretudo para Spinoza – o panteísmo foi, de acordo com a sua tendência majoritária, de fato, apenas um "ateísmo cortês". Apesar de Schopenhauer também se converter ao ateísmo, nele, esse ateísmo ganha um acento muito particular: não se trata de uma destruição da religião e da religiosidade, como ocorre nos grandes materialistas dos séculos XVII e XVIII, pois ele nem sequer apresenta uma aspiração inconsciente nesse sentido, como se deu entre os panteístas idealistas progressistas; ele deve, pelo contrário, servir como substituto para a religião, deve criar uma nova religião – ateia – para aqueles que, em consequência do desenvolvimento da sociedade e do progresso do conhecimento da natureza, perderam suas velhas crenças religiosas.

Consequentemente, o ateísmo schopenhaueriano não só não guarda a menor relação com o materialismo, como, pelo contrário, implica a

[1] *Ibid.*, t. V, p. 112.

mais áspera luta contra ele, a tentativa de desviar as correntes antirreligiosas incipientes do materialismo ateísta, de redirecioná-las para uma religiosidade sem Deus, para um ateísmo religioso. A esse propósito, diz Schopenhauer: "Por acaso esses senhores sabem o que se passa hoje em dia? Os tempos de há muito anunciados, enfim, chegaram: a igreja vacila, estremece com tanta força que cabe perguntar se ela ainda irá encontrar seu centro de gravidade: pois a fé está perdida .... Cresceu de modo preocupante o número daqueles que, em certa medida e proporção, se tornaram, por causa dos conhecimentos, incapazes de crer. Isso comprova a difusão geral do racionalismo vulgar, que mostra cada vez mais a sua cara de *bulldog*. Com toda a calma, ele se dispõe a medir, com seu metro, os profundos mistérios do cristianismo, sobre os quais os séculos meditaram e discutiram, e, agindo assim, se julga maravilhosamente inteligente. Sobretudo o dogma central do cristianismo, a doutrina do pecado original, tornou-se, nas cabeças racionalistas obtusas, motivo de chacota infantil; pois, para eles, não há nada mais claro e mais certo que o fato de a existência de cada um ter se iniciado com o nascimento, e que, portanto, é impossível que alguém tenha vindo ao mundo carregado de culpas. Quanta sagacidade! E da mesma forma que, ao se generalizarem a miséria e o abandono, começam a aparecer os lobos na aldeia, nas atuais circunstâncias, o materialismo, que já está a postos, ergue sua cabeça e se apresenta de mãos dadas com o seu acompanhante, o bestialismo (chamado por alguns de humanismo)".[1]

Nessas considerações é digno de nota, em termos negativos, que a crise da religiosidade é considerada um fato, mas que sua áspera polêmica é contra o "racionalismo obtuso" e contra o materialismo; afirmativamente, é possível notar que aqui, como em muitas outras passagens decisivas da sua filosofia, Schopenhauer posiciona-se a favor do dogma cristão do pecado original. Assim, é bastante coerente quando ele destaca reiteradamente, no plano dos princípios, a novidade e a atualidade de seu ateísmo religioso. A situação do pensamento pré-kantiano ele caracteriza da seguinte maneira: "Antes de *Kant* chegar, havia um dilema real colocado entre o materialismo e o teísmo, quer dizer, entre a hipótese de que o mundo tinha sido criado por um acaso cego ou por uma inteligência ordenadora que impunha a partir de fora fins e conceitos, *neque dabatur tertium*. Logo, o ateísmo e o materialismo eram a mesma coisa!" A inflexão operada por Kant

[1] *Ibid.*, t. III, p. 139.

é, então, a seguinte: "A validade daquela premissa maior disjuntiva, daquele dilema entre materialismo e teísmo, assenta-se na assertiva de que o mundo existente diante de nós é do das coisas em si, por conseguinte não existiria outra ordem de coisas senão a empírica... Portanto, Kant, privando o teísmo de seu fundamento mediante a importante distinção entre fenômeno e coisa-em-si, abriu, por outro flanco, o caminho para explanações completamente diversas e mais profundas sobre a existência".[1] Dessa maneira, é com Kant que se apresenta a saída desse dilema, e o caminho para o ateísmo religioso de Schopenhauer, cuja ponta de lança está dirigida contra o materialismo, e que deve muito à ética cristã, ainda que remodelando as suas bases.

A partir do que foi exposto, já podemos ver claramente onde reside o essencial do ateísmo religioso de Schopenhauer: ele é uma espécie de substituto da religião para aqueles que não são mais capazes de acreditar nas religiões dogmáticas; a estes oferece uma visão de mundo que atenda, por um lado, às exigências científicas, por outro, às necessidades "metafísicas", isto é, uma visão de mundo que vai ao encontro daqueles sentimentos que ainda se encontram arraigados em preconceitos religiosos ou semirreligiosos. Enquanto que o panteísmo, embora idealisticamente confuso, com a sua imanência mundana e – na filosofia clássica alemã – com a sua doutrina de desenvolvimento, afasta-se objetivamente das visões de mundo religiosas, a filosofia assumidamente ateísta de Schopenhauer apresenta um caminho de retorno a uma religião que não obriga a nada. Por isso Schopenhauer se refere muitas vezes ao caráter ateu do budismo;[2] por isso ele acentua que a ética que deriva da sua filosofia ateia, na questão decisiva do pecado original, "embora seja nova e sem precedentes no modo de se expressar, não o é de fato na essência, estando, pelo contrário, inteiramente de acordo com os dogmas específicos do cristianismo...";[3] por isso ele denuncia Hegel como sendo, "na verdade, um mau cristão"[4] etc. Nasce novamente como protótipo para o desenvolvimento decadente posterior aquele ateísmo religioso que, para grande parte da intelectualidade burguesa, assume a função da religião, tornada intelectualmente insustentável.

---

[1] *Ibid.*, t. I, p. 650 s. (ed. bras.: *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015. p. 638, modif.).
[2] *Ibid.*, t. VI, p. 143. Portanto, Mehring engana-se quando considera Schopenhauer um "livre pensador", *op. cit.*, t. III, p. 166.
[3] *Ibid.*, p. 522.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 521.

Schopenhauer, naturalmente, também nisso, foi apenas um desbravador, não o realizador. O seu ponto de partida histórico-social, situado no período da Restauração, exige que o seu ateísmo – como também a religião dessa época – eduque os homens para uma passividade social, para uma pura e simples recusa do agir social, enquanto que, mais tarde, os seus continuadores, em primeiro lugar Nietzsche e, após este, o fascismo, desenvolvem moralmente esses pontos de partida na direção de uma colaboração ativa e militante com a reação imperialista, semelhante ao modo de operar das igrejas durante as guerras mundiais e civis da era imperialista. (As complexas subdivisões em camadas da sociedade capitalista e as bruscas mudanças operadas no processo das lutas de classes do período imperialista trazem consigo necessariamente o fato de o ateísmo religioso dessa época – mesmo sem necessidade de remontar a Schopenhauer – poder levar também a vertentes quietistas; assim, por exemplo, o existencialismo heideggeriano).

O que mostra com mais clareza a força desse paralelismo entre a função social do ateísmo schopenhaueriano, a reação política e as religiões positivas com suas respectivas igrejas é o seu diálogo sobre religião. Nele, Schopenhauer tece duras críticas aos papéis historicamente desempenhados pelas religiões, sobretudo à intolerância das religiões monoteístas. Mas essas considerações terminam do seguinte modo: "*Filaletes*: a coisa é certamente diversa se considerarmos a utilidade das religiões como pilares da coroa: pois na medida em que estas são conferidas pela graça de Deus, altar e trono se encontram estreitamente aparentados. Nesse sentido, todo príncipe prudente e amante de seu trono e de sua família irá se apresentar sempre ao seu povo como padrão de verdadeira religiosidade; espírito religioso que até mesmo Maquiavel, em seu capítulo XVIII, recomenda vivamente aos príncipes. Quanto a isso poderíamos dizer que as religiões reveladas estão para a filosofia exatamente assim como os soberanos da graça divina estavam para a soberania popular; razão pela qual os primeiros dois termos dessa equação se encontram numa aliança natural. *Demófeles*: oh, só não empregue esse tom! Pois lembre-se de que, com ele, você jogaria mais lenha na fogueira da oclocracia e da anarquia, os arqui-inimigos de toda a ordem, de toda a civilização e de toda a humanidade. *Filaletes*: Você tem razão. Foram apenas sofismas... eu retiro o que disse".[1]

[1] *Ibid.*, t. V, p. 376 s.

Com isso, teremos delineado claramente os contornos daquelas funções sociais que a filosofia de Schopenhauer cumpriu. Essa função determina também os seus problemas filosóficos em sentido mais estrito. O seu significado metodológico e sistemático torna-se compreensível só quando percebermos a verdadeira natureza do seu *terminus ad quem* social, pois só assim é possível determinar a atitude de Schopenhauer diante da História da Filosofia clássica alemã, e, dentro dela, a posição que ele ocupa, o verdadeiro caráter filosófico daquele irracionalismo do qual foi o fundador.

É de conhecimento geral que Kant, em todas as questões decisivas da filosofia, adota um posicionamento titubeante e ambíguo. Lênin caracteriza com uma clareza insuperável a posição de Kant entre o materialismo e o idealismo: "O traço fundamental da filosofia de Kant é a conciliação entre materialismo e idealismo, um pacto entre os dois, é a tentativa de reunir, em um sistema, tendências filosóficas heterogêneas, contraditórias entre si. Quando Kant admite que às nossas representações corresponde algo que está fora de nós, uma certa coisa-em-si, então ele é um materialista. Quando declara que essa coisa-em-si é algo incognoscível, transcendente, para além do terreno, ele se apresenta como um idealista. Na medida em que considera experiências e sensações como fonte única de nossos conhecimentos, ele orienta a sua filosofia na direção do sensualismo e, quando ultrapassa o sensualismo, em certas circunstâncias, também na direção do materialismo. Na medida em que Kant reconhece o apriorismo do espaço, do tempo, da causalidade etc., a sua filosofia assume uma tendência idealista".[1] Sob esse aspecto decisivo, toda a filosofia clássica alemã é, em relação a Kant, um grande passo atrás. Já Fichte "depura", para usar a expressão de Lênin, a filosofia de Kant das suas oscilações materialistas e cria um idealismo puramente subjetivo. A teoria do conhecimento de Schopenhauer movimenta-se inteiramente nessa direção. Como logo veremos, também ela irá conduzir as oscilações kantianas de volta ao idealismo coerentemente subjetivo de Berkeley.

Mas não é só nessa questão, simplesmente decisiva para a filosofia, que a posição de Kant é incerta e provisória, mas também na questão da dialética. As contradições que, ao final do século XVIII, mostraram-se no pensamento mecânico-metafísico (pense-se

---

[1] Lênin, *Materialismus und Empiriokritizismus*. Berlim, 1952, p. 187 s.

em Diderot, Rousseau, Herder etc.) atingem em Kant um ponto culminante. Em toda a sua obra encontramos a tendência – jamais completamente desenvolvida, nem elaborada de modo coerente – de considerar a contradição como um ponto de partida, como fundamento da lógica e da teoria do conhecimento. É verdade que nele todos esses pontos de partida terminam na reconstituição do pensamento metafísico, num agnosticismo filosófico. Entretanto, pudemos ver, quando tratamos do jovem Schelling, como também esses pontos de partida inconsequentes se tornaram importantes para o desenvolvimento da dialética na Alemanha.

Já conhecemos a posição de Schopenhauer em relação ao materialismo. Trata-se aqui apenas de mostrar que a "depuração" schopenhaueriana das vacilações materialistas de Kant, a recondução da teoria do conhecimento kantiana àquela de Berkeley, não só é a comprovação de um idealismo subjetivo consequente, mas também contém a aspiração de eliminar da filosofia kantiana todos os elementos da dialética e de colocar em seu lugar um irracionalismo baseado na intuição, uma mística irracionalista. Portanto, por mais que as tendências de Schopenhauer e de Fichte, do ponto de vista das questões decisivas da teoria do conhecimento, isto é, do divórcio entre idealismo e materialismo, concordem perfeitamente, na questão da dialética elas se encontram em nítido contraste. A concepção subjetivo-idealista da relação entre Eu e Não Eu em Fichte é, sob esse aspecto, uma tentativa de desenvolver de modo mais consequente as tendências dialéticas de Kant. Daí a grande importância de Fichte para o surgimento da dialética idealista objetiva do jovem Schelling; daí a atitude de Schopenhauer em recusar bruscamente as aspirações dialéticas de toda a filosofia clássica alemã, mesmo que o seu sistema apresente pontos de contato com as tendências irracionalistas sempre presentes de Schelling, mesmo que ele – sem admiti-lo, naturalmente – deva, nesse domínio, muito a Schelling.

Em sua crítica da filosofia kantiana, Schopenhauer aborda com grande decisão o problema central do idealismo subjetivo consequente. Sobretudo, ele acusa Kant de não haver deduzido "aquela existência do fenômeno, meramente relativa, a partir de uma verdade tão simples, próxima e inegável, a saber '*nenhum objeto sem sujeito*'; para, já na raiz, expor que o objeto, visto que sempre existe apenas em relação ao sujeito, é dependente deste, por este condicionado e, em consequência, é mero fenômeno que não existe em si, incondicionada

mente".[1] O mesmo pensamento é formulado por ele, provavelmente de modo ainda mais decidido, em sua obra de estreia, *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*, do seguinte modo: "Assim como quando o sujeito é posto, imediatamente o objeto também o é (porque, pelo contrário, até mesmo a palavra ficaria sem significado), e, do mesmo modo, quando o objeto é posto, também se põe o sujeito, e, assim, o ser sujeito significa exatamente o mesmo que ter um objeto, e ser objeto significa o mesmo que ser reconhecido pelo sujeito: da mesma maneira que se supõe um objeto *determinado de uma maneira qualquer*, o sujeito também é colocado imediatamente como *cognoscente da mesma maneira*. Nesse sentido, é a mesma coisa se digo que: os objetos têm tais e tais determinações a eles pertencentes e próprias; ou: o sujeito conhece dessas ou daquelas maneiras; é a mesma coisa se digo: os objetos devem ser divididos em tais classes; ou: ao sujeito pertencem tais faculdades cognoscitivas diversas".[2]

É nesse sentido, portanto, que Schopenhauer, de modo resoluto, retoma Berkeley, a quem defende contra Kant: "Já Berkeley, em relação a cujo mérito Kant não é justo, fez daquela importante proposição a pedra de toque de sua filosofia e assim instituiu um monumento imortal para si, embora ele mesmo não tivesse extraído as consequências pertinentes daquela proposição e, assim, foi em parte incompreendido, em parte insuficientemente levado em consideração".[3] Por isso ele recusa a segunda edição, reelaborada, da *Crítica da Razão Pura*, considerando-a uma falsificação das verdadeiras tendências de Kant, atendo-se sempre, em sua interpretação, à primeira edição. Essa oposição aguda entre a primeira e a segunda edição da obra-prima de Kant feita por Schopenhauer teve um papel importante na filologia kantiana.[4] Mas o que é decisivo aqui não é a questão histórico-filológica, e, sim, a questão filosófica. Vimos como Schopenhauer concebe a relação de Kant com Berkeley. Kant escreve apenas, no prefácio à segunda edição de *Crítica da Razão Pura*, que ele ampliou sua obra com uma "refutação do idealismo"

---

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 554 s (ed. bras.: *op. cit.*, p. 546, modif.).
[2] *Ibid.*, t. III, p. 159 s.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 555 (ed. bras.: *ibid.*, p. 546).
[4] Devemos lembrar aqui, de passagem, que essa interpretação da reelaboração da *Crítica da Razão Pura* influenciou até mesmo um marxista como Mehring. Este chega – falsamente – à conclusão, da análise de Schopenhauer, de que as verdadeiras tendências idealistas de Kant apareceriam precisamente na segunda edição. Cf. *Werke*: t. II, p. 232 s. De tal modo, o problema kantiano esclarecido por Lênin apresenta-se novamente invertido.

(dirigida contra Berkeley), justificando da seguinte maneira essa complementação: "Por mais inocente que o idealismo possa ser considerado no que tange aos fins essenciais da Metafísica (o que de fato não é), permanece contudo um escândalo da Filosofia e da razão humana geral ter que admitir a existência das coisas fora de nós (das quais recebemos todo o material dos conhecimentos mesmo para o nosso sentido interno) com base apenas *na fé*, e ao ocorrer a alguém colocar essa existência em dúvida, não lhe poder contrapor nenhuma prova satisfatória."[1] Aquilo que, portanto, Schopenhauer considera como o grande (embora inconsequentemente desenvolvido) empreendimento filosófico de Kant é definido pelo próprio Kant como um "escândalo da filosofia".

Essa inflexão decisiva para a via do idealismo subjetivo berkeleyano já assegura a Schopenhauer a posição de um importante precursor na filosofia burguesa reacionária, pois a recuperação da gnosiologia de Berkeley pelas obras de Mach e Avenarius, recuperação também completa em sua essência, embora muito mais velada na forma em que se expressa, desenvolve o caminho iniciado por ele. Também Lênin, em sua crítica a Mach, reconhece essa afinidade: "Estamos não só acima do materialismo, mas também acima do idealismo de um Hegel 'qualquer', mas nada nos impede de flertar com o idealismo ao gosto schopenhaueriano!"[2]

Mas Schopenhauer vai além desses seus sucessores em dois sentidos. Por um lado, ele defende, sem qualquer reserva, o subjetivismo e o idealismo solipsista de Berkeley; porém, ainda está muito longe de mascarar o seu idealismo como "terceira via" entre idealismo e materialismo, como "superação", dessa antítese. Em contrapartida, ele não se contenta com um mero agnosticismo, como Mach e Avenarius, mas desenvolve abertamente, até as últimas consequências, aquele misticismo e irracionalismo que, consciente ou não, estão presentes em todo idealismo coerente. Com isso, ele se aproxima mais de Berkeley do que de seus sucessores. Certamente, com a importante diferença histórica de que o seu desenvolvimento do idealismo subjetivo não deságua na religião cristã, como a de Berkeley, mas, como vimos, no ateísmo religioso.

---

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, p. 31 (ed. bras.: *Crítica da Razão Pura*. Nota de rodapé 12 da página 20, correspondente ao item XXXIX, Coleção Os pensadores Abril Cultural, v. I, tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980).
[2] Lênin: *Sämtliche Werke*, Wien-Berlim, 1927 s. t. XIII, p. 186.

Para dar agora a este uma fundamentação gnosiológica, Schopenhauer não nega, de um modo absoluto, a existência das coisas em si, mas lhe dá uma interpretação místico-irracionalista, equiparando a coisa-em-si com a vontade inflada e mistificada de modo irracionalista. Diz ele: "Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo *objeto* é *fenômeno*, *coisa-em-si*, entretanto, é apenas a *vontade*. Como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, *objetividade*. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada singular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano; se ambas diferem, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece".[1]

Temos, portanto, em Schopenhauer, assim como já em Schelling, duas maneiras diametralmente opostas de apreensão da realidade: uma não essencial (que é a da realidade objetiva realmente dada) e uma autêntica e essencial (que é a do irracionalismo místico). Mas, como já vimos, o jovem Schelling, por meio desse dualismo, apenas recusa o conhecimento conceitual (discursivo) da realidade, pois, com sua intuição intelectual, ele ainda está empenhado em apreender, embora de modo confusamente místico, a essência dessa mesma realidade, as forças motrizes da evolução como princípio universal de toda realidade; Schopenhauer, por sua vez, difama de antemão qualquer conhecimento científico e, de um modo muito mais radical do que o último Schelling com sua contraposição entre filosofia positiva e negativa, abre um fosso entre o conhecimento do mundo fenomênico e a coisa-em-si; trata-se aqui, de fato, de duas espécies diferentes de realidade, ou, para formular melhor, de uma realidade e de uma não realidade; disso decorrem os dois tipos distintos de conhecimento.

Em parte, isso tem a ver com a diferença entre suas respectivas teorias do conhecimento. Schelling é um idealista objetivo, Schopenhauer, um idealista subjetivo. Isso significa que, para o primeiro, embora sob uma forma crescentemente distorcida pela mística e pelo irracionalismo, a objetividade da realidade ainda existe de algum modo; em particular, a concepção juvenil do sujeito-objeto idêntico é uma expressão mistificada do pressentimento de que o homem,

---

[1] Schopenhauer: *Op. cit.*, t. I, p. 163 (ed. bras.: *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. p. 168-169, modif.).

a consciência humana, é, por um lado, o produto do desenvolvimento da natureza; e que, por outro, alcançar essa identidade na intuição intelectual implica um conhecimento, uma elevação ao plano da autoconsciência desse processo objetivo da natureza. Ao contrário, em Schopenhauer a relação entre sujeito e objeto é colocada, de antemão, de maneira bem distinta. Já citamos as declarações de Schopenhauer referentes a isso: elas culminam no fato de que não pode haver objeto sem sujeito, de que aquilo que denominamos realidade (mundo fenomênico) é idêntico à nossa representação; ele adere, portanto, à fórmula berkeleyana do *esse est percipi*.

Disso podemos concluir que, para Schopenhauer – assim como, depois, para Mach, Avenarius, Poincaré etc. – o mundo externo não é, de modo algum, uma objetividade independente da consciência individual; que o conhecimento – nisso igualmente em consonância com a obra de Mach – só possui um significado puramente prático na "luta pela existência", na conservação do indivíduo e da espécie. "O conhecimento em geral", diz Schopenhauer, "quer simplesmente intuitivo, quer racional, provém portanto originariamente da Vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como mera μηχανή[*], um meio para conservação do indivíduo e da espécie, como qualquer outro órgão do corpo. Por conseguinte, originariamente a serviço da Vontade para realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens[1]."

Essa tomada de posição gnosiológica permite a Schopenhauer afirmar que o modo assim determinado de apreensão dos fenômenos nada pode nos dizer sobre a sua essência. E isso por razões de princípio. Ele divide o conhecimento do mundo exterior em morfologia e etiologia. Sobre a primeira, diz: "Esta ... nos apresenta figuras inumeráveis, infinitamente variadas, aparentadas por uma inegável semelhança de família, para nós representações, mas que por essa via permanecem eternamente estranhas, e que, se consideradas apenas moldes, colocam-se diante de nós como hieróglifos indecifráveis". A segunda "nos ensina que, segundo a lei de causa e efeito, este determinado estado da matéria produz aquele outro, e com isso o explica, cumprindo assim a sua tarefa". Desse modo, porém, nada ainda se fez para o conhecimento da realidade objetiva. Assim resume Schopenhauer a sua

[*] Palavra grega que pode ser traduzida por mecanismo. (N.E.).

[1] *Ibid.*, p. 214 (ed. bras.: *ibid.*, p. 217-218).

teoria do conhecimento: "Mas não recebemos por aí a mínima informação sobre a essência íntima de nenhum daqueles fenômenos. Essência que é denominada *força natural* e se encontra fora do âmbito da explanação etiológica, que chama de *lei natural* a constância inalterável de entrada em cena da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas. Semelhante lei natural, com as condições de entrada em cena num determinado lugar, num determinado tempo da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas. A força mesma que se exterioriza, a essência íntima dos fenômenos que aparecem conforme aquelas leis, permanece um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, no que se refere tanto ao fenômeno mais simples quanto ao mais complexo. ... De acordo com tudo isso, até mesmo a mais perfeita explanação etiológica de toda a natureza nada mais seria, propriamente dizendo, do que um catálogo de forças inexplicáveis, uma indicação segura da regra segundo a qual os seus fenômenos aparecem, sucedem-se e dão lugar uns aos outros no espaço e no tempo. Porém, teriam de deixar sempre inexplicável a essência íntima das forças que assim aparecem, porque a lei observada pela etiologia restringe-se aos fenômenos e à sua ordenação, não indo além disso".[1]

Podemos ver aqui tanto o caráter puramente burguês da teoria do conhecimento schopenhaueriana, como também a energia com a qual ela antecipa o desenvolvimento ulterior da filosofia irracionalista. A grande proximidade de Schopenhauer com os filósofos ingleses do século XVIII, com Berkeley e Hume, reside, sobretudo, no fato de que estes procuravam satisfazer as necessidades ideológicas de uma burguesia que já havia alcançado a hegemonia econômica, e isso devido ao seu compromisso com a classe proprietária de terras e com as concepções religiosas das antigas forças dirigentes; e que, por esse motivo, buscavam criar uma teoria do conhecimento que, por um lado, não procurasse colocar obstáculos ao livre desdobramento das ciências naturais (ao contrário do que faziam as concepções religiosas da filosofia feudal ou semifeudal), indispensáveis à produção capitalista, mas que, por outro, recusava todas as consequências ideológicas do desenvolvimento das ciências que pudessem impedir o compromisso da burguesia – em sua maioria inclinada à reação – com as forças dirigentes do *ancien régime*. O caráter puramente burguês

[1] *Ibid.*, p.147 s. (ed. bras.: *Ibid.*, p. 153-154, modif.).

dessa concepção aparece no fato de que o argumento decisivo para evitar essas consequências ideológicas é novamente um argumento indireto. Elas são rechaçadas não porque são incompatíveis com os dogmas da religião cristã (como ocorre na filosofia feudal ou semifeudal), mas por causa de sua "não cientificidade", por transgredir aquelas fronteiras que a teoria do conhecimento considera intransponíveis para a apreensão conceitual do mundo fenomênico. O caráter profético de Schopenhauer, a sua "genialidade", consiste em ter reconhecido essa tendência social do desenvolvimento burguês numa Alemanha retardatária no início de século XIX; em ter claramente intuído na impotência política da burguesia alemã de sua época – de tipo completamente diferente – aquelas tendências que só depois da derrota da revolução de 1848/1849 se tornariam dominantes na Alemanha e em todo o continente; e note-se, por fim, que ele não apenas intuiu essas tendências, como também ampliou seu alcance mediante um alto grau de generalização.

A esse conhecimento do mundo fenomênico que, para Schopenhauer, como vimos, só pode ter um significado prático e pragmático, o filósofo contrapõe agora a apreensão das coisas em si, isto é, da vontade. É aqui que se destaca, com toda a clareza, o misticismo irracionalista de sua filosofia. Schopenhauer acentua o papel preponderante da intuição já no tocante ao modo de conhecimento do mundo fenomênico. Ele transforma a intuição intelectual de Schelling, que, como sabemos, era o caminho exclusivo para se conhecer as coisas em si, radicalmente oposto ao conhecimento dos fenômenos, em um princípio universal de todo conhecimento em geral. "De acordo com isso, a nossa *intuição empírica* e cotidiana é uma intuição *intelectual*, e *a ela* pertence esse predicado que as cabeças-de-vento filosóficas na Alemanha atribuíram a uma pretensa intuição de mundos sonhados, nos quais o seu absoluto predileto empreenderia as suas evoluções".[1]

Naturalmente, esse princípio irracionalista da intuição aparece, em proporções ainda maiores, no conhecimento da coisa-em-si, da vontade. A apreensão dessa vontade se dá, no que concerne a todo homem enquanto indivíduo, de modo puramente intuitivo, "a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra vontade".[2] Evitar que isso deságue no total

---

[1] *Ibid.*, t. III, p. 67.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 151 (ed. bras.: *ibid.*, p. 157, modif.).

solipsismo, numa negação da realidade dos nossos próximos, do mundo exterior como um todo, é algo que Schopenhauer só pode fazer por meio de sofismas, por meio do método da filosofia schellinguiana que ele combatia tão duramente, ou seja, pelo emprego de analogias: nós julgamos, diz Schopenhauer, a existência de nossos semelhantes "exatamente conforme analogia com aquele corpo",[1] quer dizer, do nosso, e distinguimos, ali, como aqui, representação (fenômeno) e vontade (a coisa-em-si). A partir do mesmo método, a vontade passa a ser, por analogia, extensiva ao mundo fenomênico inteiro, como o ser-em-si que lhe serve de fundamento. Schopenhauer expõe esse processo analógico, essa extensão da vontade humana para o cosmos inteiro, da seguinte maneira: "Todavia, é preciso observar que aqui obviamente empregamos somente uma *denominatio a potiori*, mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a que possuía até então. Ora o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia. No entanto, até agora ninguém reconheceu a identidade da essência de cada força pulsante e efetiva na natureza com a vontade, e, por conseguinte, os múltiplos fenômenos, que são somente espécies diversas do mesmo *genus*, não foram considerados como tal, mas como heterogêneos; com isso, palavra alguma poderia ser adequada para designar o conceito desse *genus*. Eu, por conseguinte, nomeio o *genus* de acordo com sua espécie mais distinta e perfeita, cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós, conduzindo-nos ao conhecimento mediato de todas as outras".[2] Esse procedimento analógico ocorre, é claro que também de modo intuitivo, sobre a base de um conhecimento imediato: "Contudo, o termo vontade que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é *vontade*, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for. Até os dias atuais subsumiu-se o conceito de *vontade* sob o conceito de *força*. Eu, porém, faço precisamente o contrário, e intento pensar cada força na natureza como vontade."[3] Como se vê, Schopenhauer faz aqui uma interpretação antropológica

---

[1] *Ibid.*, p. 157 (ed. bras.: p. 162-163).
[2] *Ibid.*, p. 164. (ed. bras.: *ibid.*, p. 169-170, modif.).
[3] *Ibid.*, p. 165. (ed. bras.: *ibid.*, p. 170, modif.).

da natureza como um todo por meio da simples analogia, soberanamente alçada a mito e, portanto, à verdade.

Não podemos e nem queremos detalhar aqui o sistema filosófico em formação em todos os seus detalhes. Apenas apontamos para aqueles elementos nos quais se expressa o novo irracionalismo schopenhaueriano, e que teve graves consequências para a filosofia do século XIX. Desse retorno de Schopenhauer a Berkeley, esboçado até aqui, segue-se necessariamente que, para ele, espaço, tempo e causalidade são formas puramente subjetivas do mundo fenomênico, que não podem ser aplicadas, de forma alguma, às coisas em si, ou seja, à vontade entendida em sentido schopenhaueriano. A posição oscilante de Kant consiste em que, embora também aspirasse a uma nítida dualidade, ele se esforçou – no decorrer de suas argumentações concretas – para se libertar do cárcere desse dualismo metafísico. Esses esforços de Kant – quase sempre tímidos e ambíguos – na direção de uma concepção dialética de fenômeno e essência (realidade objetiva, coisa-em-si) são radicalmente liquidados por Schopenhauer, que utiliza o dualismo – mais coerentemente desenvolvido em sentido metafísico e antidialético – para transformar o mundo das coisas-em-si em algo completamente irracional.

Tomemos um caso importante da filosofia da natureza. "A própria força", diz Schopenhauer, "se encontra por inteiro fora da cadeia de causas e efeitos, a qual pressupõe o tempo, uma vez que só possui sentido em relação a este. A força mesma, entretanto, encontra-se fora do tempo. A mudança isolada também sempre tem por causa uma mudança isolada, não a força da qual esta é a exteriorização, pois justamente aquilo que sempre confere a uma causa a sua eficácia tantas vezes quanto ela apareça, é uma força natural, que enquanto tal é sem fundamento, ou seja, encontra-se de todo fora da cadeia de causas e em geral fora do princípio de razão, e, filosoficamente, é conhecida como objetividade imediata da vontade, o em-si de toda a natureza".[1]

Com isso, toda a natureza se transforma em um mistério, embora todas as transformações singulares necessárias à prática capitalista possam ser concebidas dentro da legalidade causal e utilizadas para a produção. Mas, ideologicamente, tudo é inexplicável, irracional: "Para nós é tão inexplicável o fato de uma pedra cair, como o de um animal

---

[1] *Ibid.*, p. 188 (ed. bras.: *ibid.*, p. 192, modif.).

se mover".[1] E na medida em que Schopenhauer persegue esse pensamento até as últimas consequências, ele chega a resultados que muito se aproximam da mística reacionária da filosofia da natureza imperialista e a antecipam metodologicamente. Lembremo-nos das argumentações deterministas de Spinoza, nas quais afirma que uma pedra que cruza o ar, se tivesse consciência, acreditaria estar voando por vontade própria; trata-se de uma imagem plástica para ilustrar a ilusão do livre-arbítrio, cujas analogias, como mostramos, encontram-se também em Bayle e Leibniz. Schopenhauer refere-se igualmente à imagem de Spinoza, mas subverte inteiramente o seu significado filosófico, acrescentando "a pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo. O que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, segundo essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também reconheceria como vontade".[2] Schopenhauer, naturalmente, não podia ainda conhecer a física atômica burguesa de nossos dias, mas certamente teria aprovado entusiasticamente, ao menos do ponto de vista metodológico, os movimentos não causais dos elétrons, o "livre arbítrio" no movimento das partículas.

As consequências dessa dissociação metafísico-irracionalista entre fenômeno e essência aparecem no mundo humano de um modo ainda mais evidente. Como a vontade schopenhaueriana fica além da zona de vigência de espaço, tempo e causalidade, e com isso não vigora, para ele, o princípio da individuação, temos que toda vontade é idêntica à própria vontade. Isso tem consequências muito importantes para os homens (para a ética): "Só os processos *internos*, enquanto concernem à *vontade*, possuem verdadeira realidade e são eventos reais, pois a vontade é a única coisa-em-si. Em todo microcosmo se encontra o macrocosmo inteiro, e este não contém nada mais que aquele. A multiplicidade é fenômeno, e os processos externos são meras configurações do mundo fenomênico, e por isso não têm, imediatamente, nem realidade nem significado, mas só os possuem de modo mediado, em sua relação com a vontade dos indivíduos".[3]

O que está dito aqui não é apenas que em toda ação a única coisa que conta é o elemento interior. Essa ideia também está contida no "imperativo categórico" de Kant,

---

[1] *Ibid.*, p. 181 (ed. bras.: *ibid.*, p. 185, modif.).
[2] *Ibid.*, p. 182 s. (ed. bras.: *ibid.*, p. 187, modif.).
[3] *Ibid.*, t. II, p. 520.

mas, é claro, com a importante diferença de que Kant esteve constantemente empenhado em conferir também um conteúdo social à sua ética das intenções, de modo que, para alcançar seu objetivo, não se importava em utilizar meios sofísticos nem em abandonar inconscientemente os próprios pressupostos metodológicos. No caso de Schopenhauer, trata-se, pelo contrário, de uma interioridade pura e simples, de uma desvalorização filosófica, ética, de todo tipo de agir, de toda ação real. Mas, além disso, está contida, na passagem que acabamos de citar, também a identidade entre macrocosmo e microcosmo, da essência do mundo e da pura interioridade do indivíduo. No entanto, o caminho para isso é o ascetismo, o ato de voltar as costas para todos os horrores da existência, de perscrutar a identidade interior de todos os seres e, portanto, de suplantar o egoísmo ordinário. Sobre todas essas questões, Schopenhauer discorre longamente, de modo pitoresco e, não poucas vezes, espirituoso. Porém, jamais devemos esquecer que ele – também aqui em nítida oposição a Kant, e a todos os verdadeiros moralistas do passado – considera a sua própria ética como não obrigatória para o próprio filósofo que a proclama e fundamenta. Então por que ela teria de ser obrigatória para seus leitores e adeptos? Ora, desse modo, o que nessa ética "elevada" permanece em pé é apenas um indivíduo inflado, elevado a uma potência cósmica, que se julga filosoficamente legitimado a contemplar de cima, com orgulhoso desprezo, todas as atividades sociais.

Esse aspecto da filosofia schopenhaueriana emerge ainda mais fortemente na parte mais popular do seu sistema, a estética. Também aqui a historiografia burguesa é falha e tendenciosa, na medida em que enxerga na estética de Schopenhauer a continuação do pensamento do período clássico alemão. Mas a verdade é precisamente o contrário. A estética de Goethe e Schiller, a do jovem Schelling e a do Hegel maduro encararam a arte e o conhecimento como duas importantes formas, coordenadas entre si, de compreensão de mundo. Diz Goethe: "O belo é uma manifestação de leis secretas da natureza, que, sem a sua aparição, nos ficariam eternamente ocultas".[1] Aparentemente, a estética schopenhaueriana, ao fazer a conexão entre as ideias platônicas e a contemplação estética, ao conceber a música como uma "cópia da própria vontade",[2] aproxima-se muito dessa forma de pensar. Mas não nos esqueçamos de que, para os clássicos alemães, conhecimento e

[1] Goethe: *Sprüche in Prosa*, parte II.
[2] Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 340 (ed. bras.: *op. cit.*, p. 338, modif.).

arte dirigiam-se à mesma realidade, pois ambos buscavam soluções diferentes, mas convergentes, para a mesma dialética de fenômeno e essência; Schopenhauer, por sua vez, define a arte "*como o modo de consideração das coisas independente do princípio do fundamento*".[1] Conhecimento e contemplação estética são, portanto, para Schopenhauer, em oposição ao classicismo alemão, polos diametralmente opostos.

Existe entre eles a mesma crassa oposição, com uma semelhança igualmente superficial e enganadora, na relação da esfera estética com a prática. É desnecessário aqui mostrar com detalhes que existe na estética clássica alemã – do conceito kantiano de "contemplação desinteressada" à "educação estética" de Schiller – uma forte tendência ao isolamento da arte, um elemento de evasão da realidade e da prática social. Mas é apenas um elemento. A própria "educação estética" é concebida originariamente como um estágio preparatório, como uma etapa formativa da humanidade para o agir em sociedade. Só em Schopenhauer (e, antes dele, no romantismo reacionário) essa evasão se converte numa questão central da estética. Também nisso Schopenhauer é um importante precursor da decadência europeia, pois tal evasão diante do agir social está necessariamente ligada à desfiguração do homem por meio de um comportamento estético dessa natureza. Enquanto o ideal estético do classicismo alemão foi o homem normal, Schopenhauer estabelece uma relação íntima e essencial entre patologia e genialidade artística. O gênio, para ele, não é mais o "favorito da natureza", como foi para Kant,[2] mas um *monstrum per excessum*.[3]

Encontramos aqui, cultivada em estado puro, a antecipação do irracionalismo reacionário do desenvolvimento tardio da burguesia, mas uma antecipação que se torna quase grotesca quando consideramos brevemente a atitude do "ateu" Schopenhauer em relação àqueles problemas que mais tarde, na decadência burguesa, tornar-se-iam populares na forma da "psicologia do profundo" do "ocultismo" etc. Thomas Mann aponta, com razão, para a conexão existente entre Schopenhauer e Freud.[4] Contudo, mais importante é o ponto de vista de Schopenhauer em relação ao complexo de premonição, crença em fantasmas etc. A essas questões – que foram muito importantes também para os românticos reacionários – ele dedica

[1] *Ibid.*, p. 252 (ed. bras.: *ibid.*, p. 254, modif.).
[2] Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo,* § 49.
[3] Schopenhauer: *op. cit.*, t. II, p. 443. Também t. I, p. 258.
[4] Thomas Mann: *op. cit.*, p. 394. Segundo Mann, essa linha passa por Nietzsche.

um estudo específico e minucioso, de cujos detalhes naturalmente não podemos tratar aqui. Só nos interessa constatar que a teoria do conhecimento subjetivo-idealista de Schopenhauer, que, em contrapartida, como vimos, quer educar o homem para um ceticismo geral em relação ao valor ideológico dos resultados da ciência da natureza, "funda" filosoficamente, nesse domínio, toda espécie de superstição. Assim, Schopenhauer afirma, em relação à premonição, que ela perde "ao menos o seu caráter de absoluta incompreensibilidade, se considerarmos que, o que eu já disse tantas vezes, o mundo objetivo é um simples fenômeno cerebral: porque a ordem e a legalidade fundada sobre espaço, tempo e causalidade (enquanto função cerebral) é, em certo sentido, colocada de lado na premonição sonâmbula".[1] Após uma breve recapitulação de sua doutrina da subjetividade do tempo, Schopenhauer prossegue da seguinte maneira: "E como o tempo não é uma determinação da verdadeira essência das coisas, então, em relação a estas, o antes e o depois não têm qualquer importância, sendo que um evento deve ser conhecido mesmo antes de acontecer, não só depois. Toda mântica, quer no sonho, na premonição sonâmbula, no segundo rosto ou de outro modo qualquer, consiste apenas em encontrar o caminho para liberar o conhecimento da condição do tempo". Isso significa que "se deve necessariamente admitir como possível também uma ação real dos mortos sobre o mundo dos viventes", por mais rara que ela seja etc.[2] Essa dupla tendência, por um lado, um agnosticismo (ou um empirismo tosco, que recua diante de toda verdadeira generalização) diante dos fenômenos reais da natureza e das leis da natureza, por outro, uma cega credulidade no julgamento de "fenômenos ocultos", é algo que só surge, como ideologia amplamente difundida, na segunda metade do século XIX. Entre o final da década de 70 e o início da década de 80, Engels fez a crítica dessas tendências entre pesquisadores ingleses rigorosamente empiristas e resumiu suas características do seguinte modo: "mostra-se aqui de maneira tangível qual o caminho mais seguro da ciência da natureza para o misticismo. Não é a exuberante teoria da filosofia da natureza, mas o mais vulgar empirismo que despreza qualquer teoria e desconfia de todo pensamento".[3] Mas como Schopenhauer, em

[1] Schopenhauer: *op. cit.*, t. IV, p. 299 s.
[2] *Ibid.*, p. 348.
[3] Engels, *Dialektik der Natur*, Berlim, p. 51. (Ed. bras.: *A Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 237, modif. Não há dados de tradutor).

seu destronamento da razão, vai muito além dos empiristas ingleses, será no período imperialista que ficará claro quais são os seus verdadeiros herdeiros nesse sentido. Essa dupla tendência gnosiológica se manifesta claramente, por exemplo, em Simmel e desempenha, mais tarde, do ponto de vista metodológico, um papel importante na construção dos mitos até a teoria fascista das raças.

Esse cultivo de uma megalomania irracionalista entre a intelectualidade burguesa recrudesce ainda mais pelo fato de que Schopenhauer não só acolhe o aristocratismo da teoria do conhecimento de Schelling, como o leva ao extremo. Também ele entende que o conhecimento discursivo ordinário é "acessível e compreensível para qualquer um dotado de razão". Mas isso não acontece em relação à apreensão do mundo tal como ele é de fato e tal como ele se objetiva na arte; esta "só é acessível ao gênio e àquele que, por meio de uma elevação, provocada na maioria das vezes pela obra dos gênios, de sua própria faculdade cognoscitiva, se encontra em uma disposição genial". As obras de arte nas quais se manifesta esse ser em si são feitas de tal modo que "permanecem para a maioria dos homens como livros eternamente fechados, inacessíveis ao povo. Um grande abismo as separa deles, assim como as cercanias do príncipe são inacessíveis ao povo".[1]

Esboçamos rapidamente de que modo o irracionalismo consequente de Schopenhauer tem suas raízes naquele retorno ao pendor kantiano pelo solipsismo de Berkeley. Mas ainda precisamos mostrar em alguns problemas filosoficamente decisivos de que modo esse irracionalismo, como um tipo de reação, está relacionado ao desenvolvimento da dialética, de que modo, pois, a filosofia de Schopenhauer está carregada de um combate inteiramente consciente contra a dialética, de que modo ela substituiu o progresso do conhecimento dialético por um irracionalismo metafísico-místico.

A História da Filosofia ensina que Schopenhauer foi um adversário consciente e agressivo de Fichte, Schelling e, sobretudo, Hegel. Mas quase nunca se abordou concretamente a brusca oposição teórica entre o pensamento dialético e o pensamento metafísico que verdadeiramente separa os dois grupos. E isso é precisamente o que mais importa para o desenvolvimento do irracionalismo. Não só porque, como já expusemos repetidas vezes, toda etapa importante do irracionalismo se dá em oposição ao grau de desenvolvimento da dialética, mas também porque (aquilo que em Schopenhauer

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 311. (ed. bras.: *op. cit.*, p. 311).

se expressa de maneira particularmente acentuada) todo irracionalismo precisa necessariamente – como complemento lógico-gnosiológico, como fundamentação do pensamento metafísico – apelar a um formalismo lógico.

Mesmo sem termos nos referido explicitamente aos problemas da dialética, ainda assim fomos obrigados a tangenciar, do ponto de vista do conteúdo, alguns dos mais importantes problemas dialéticos. Recordemos a relação de fenômeno e essência, de interno e externo, de teoria e prática. Qualquer um que tiver uma visão geral do desenvolvimento da dialética de Kant a Hegel pode imediatamente perceber o nítido contraste. Enquanto que, em Hegel, a relativização dialética de fenômeno e essência leva à solução acertada do problema da coisa-em-si, ao conhecimento da coisa pelo conhecimento de suas propriedades, à transformação consequente da coisa-em-si na coisa-para-nós no decorrer de uma infinita aproximação dialética dos objetos, em Schopenhauer, não existe entre aparência e essência, entre fenômeno e coisa-em-si nenhum tipo de mediação; trata-se de dois mundos radicalmente diferentes entre si. Enquanto em Hegel o interno e o externo se convertem continuamente um no outro, em Schopenhauer, eles se encontram separados por um abismo metafísico. (Trataremos detalhadamente do significado antidialético-irracionalista dessa questão em Kierkegaard.) Enquanto que, em Hegel, teoria e prática são colocadas – na medida em que isso é possível a uma filosofia idealista – numa íntima relação dialética de interdependência, de modo que problemas teóricos categoriais, como, por exemplo, aqueles da teleologia, explicam-se diretamente a partir de sua origem no trabalho humano, no uso de ferramentas,[1] teoria e prática, em Schopenhauer, pelo contrário, encontram-se, uma em relação à outra, de modo tão hostil que, para a teoria, a relação com a prática chega a ser algo degradante, um importante sintoma de sua inferioridade, de sua falta de conexão com o essencial, haja vista que a verdadeira teoria, a verdadeira filosofia, só pode ser uma contemplação, bruscamente isolada de toda e qualquer prática.

Provavelmente, esse contraste vai se tornar ainda mais claro se observarmos a categoria da causalidade. Já tocamos nessa questão a

[1] Cf. A respeito das *Teses sobre Feuerbach*, em Marx-Engels: *Die deutsche Ideologie*, 1953, *op. cit.*, p. 593 s (ed. bras.: *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533), como também a obra filosófica póstuma de Lênin, particularmente, *op. cit.*, p. 133. No meu livro sobre *O Jovem Hegel*, essa questão é tratada em um capítulo especial. *Op. cit.*, p. 431 s. (ed. bras.: *O Jovem Hegel*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 464 e s.).

propósito do solipsismo berkeleyano de Schopenhauer e apontamos para o seu extremo subjetivismo, também comparado a Kant. Esse aspecto da questão é importante para os próximos desenvolvimentos, na medida em que a ênfase radical dada por Schopenhauer à causalidade como categoria única do mundo das aparências – ao lado do espaço e do tempo – se encontra em aparente contraste com as tendências que se manifestam no período imperialista, desde a negação da causalidade em Mach e Avenarius, passando pela sua relativização e atenuação em pensadores posteriores (por exemplo, em Simmel), até a sua substituição pelo cálculo de probabilidade nos atuais filósofos da natureza, a saber, nos representantes do idealismo físico. Na verdade, trata-se aqui de uma linha unitária de destruição da objetividade e das leis objetivas do mundo externo, que existe independentemente da nossa consciência. Trata-se, em todos os casos, de transferir os nexos do mundo externo para o campo do sujeito, de destituí-los de seu caráter objetivo. Nesse sentido, como já demonstramos, Schopenhauer é um importante precursor e desbravador do agnosticismo e do irracionalismo da fase imperialista; sobretudo, porque seu conceito de causalidade, exatamente pela exclusividade mecânico-metafísica de seu determinismo fatalista no mundo fenomênico, só serve de trampolim para se chegar ao indeterminismo completamente irracional, à completa negação de toda e qualquer objetividade e legalidade no campo das coisas-em-si. Não é um acaso, mas uma consequência necessária da concepção de causalidade em Schopenhauer, que, entre os poucos filósofos do passado por ele verdadeiramente reverenciados, esteja Malebranche, o fundador do ocasionalismo.

Do ponto de vista do desenvolvimento dialético ou metafísico da lógica no início do século XIX, é de extraordinária importância a posição de Schopenhauer em relação a Kant quanto à questão da causalidade. Como se sabe, Kant estabeleceu um quadro de categorias em que a causalidade – embora esta ainda esteja desempenhando a função decisiva em suas manifestações concretas – constitui apenas uma das doze categorias, por ele enumeradas, das conexões dos objetos. Todos os continuadores dialéticos de Kant levantaram objeções críticas contra esse quadro de categorias, argumentando, sobretudo, que os seus conteúdos, sua composição, foram tomados simplesmente da lógica formal, e que jamais foi feita uma tentativa séria de estabelecer uma dedução filosófica de suas conexões. Em sua História da Filosofia, Hegel, por um lado, elogia o "grande instinto do conceito" em Kant, na medida em que este procura uma ordenação triádica (positivo, negativo, síntese),

mas, por outro, condena Kant por "não deduzir" essas categorias, por apenas tomá-las da experiência, "tal como elas foram dispostas na lógica" (quer dizer, na lógica formal, G. L.).[1] O elogio e a condenação de Hegel referem-se, portanto, ao desenvolvimento da lógica formal em lógica dialética, sendo que Kant já é considerado um precursor, mesmo que ainda confuso e vacilante, do método dialético.

Schopenhauer também critica a dedução kantiana das categorias, mas em uma direção completamente oposta; a sua crítica procura aniquilar por completo os impulsos iniciais de Kant em direção à dialética. Enquanto ele enxerga na "estética transcendental" de Kant uma enorme conquista, vale dizer, a concepção puramente subjetivista de espaço e tempo, considera a "analítica transcendental" e a derivação das categorias como algo inteiramente "obscuro, confuso, indefinido, oscilante, vacilante"; ela contém, segundo Schopenhauer, "meras afirmações de que é assim e tinha de ser assim". Schopenhauer encerra as suas considerações do seguinte modo: "Ainda se deve observar: sempre que Kant deseja dar um exemplo em vista de um esclarecimento mais apurado, quase sempre se serve da categoria de causalidade, justamente porque a lei da causalidade é a real, mas também a única forma de entendimento, e as restantes onze categorias são apenas janelas cegas".[2] No sentido dessa linha de raciocínio, ele ainda acrescenta, sobre o nexo causal, que se trata "da real e única função do entendimento".[3] Essa hegemonia exclusiva da causalidade é levada a tal ponto por Schopenhauer que ele refuta radicalmente qualquer possibilidade de estendê-la para além da simples e mecânica cadeia de causa e efeito. Assim ele afirma, por exemplo, "que o conceito de *interação*, a rigor, é nulo"[4] e que "o efeito jamais pode ser a causa da sua causa, e, portanto, o conceito de interação, em sentido estrito, não é admissível".[5]

É muito interessante contrapor a essa negação da interação as exposições de Hegel, que, por um lado, comprovam detalhadamente a realidade e efetividade objetiva da interação, mas, por outro, também enxergam nela apenas uma forma relativamente baixa do vínculo dialético geral de todos os objetos, à qual, portanto, a lógica dialética

---

[1] Hegel, *op. cit.*, t. XV, p. 567 s.
[2] Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 569 s. (ed. bras.: *op. cit.*, p. 560).
[3] *Ibid.*, p. 571 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 561).
[4] *Ibid.*, t. III, p. 55.
[5] *Ibid.*, p. 170.

não deve se limitar. "Interação" diz Hegel, "é a verdade mais próxima da relação de causa e efeito, e está, por assim dizer, no limiar do conceito. No entanto, justamente por isso, não há que se contentar com o emprego dessa relação, quando se trata do conhecimento conceitual. Quando se fica na consideração de dado conteúdo simplesmente sob o ponto de vista da interação, isso é de fato um comportamento carente-de-conceito".[1] Como aqui se trata apenas de fazer ressaltar a oposição entre lógica dialética e lógica metafísico-irracionalista, não podemos adentrar nas especificidades interessantes desse complexo de questões. Deve bastar, a título de resumo, citar algumas observações de Lênin sobre dialética e causalidade em Hegel, e constatar que aquilo que ele diz sobre a causalidade nos neokantianos refere-se integralmente também a Schopenhauer. Diz Lênin: "Quando lemos em Hegel a propósito da causalidade, então achamos curioso, à primeira vista, que ele se detenha tão pouco no tema tão caro aos kantianos. Por quê? Porque para ele a causalidade é apenas *uma* das determinações da conexão universal que ele já havia concebido antes, em *toda* a sua exposição, de modo muito mais profundo e omnilateral, endossando *sempre*, desde o primeiro momento, essa conexão, as transições recíprocas etc. Seria muito instrutivo comparar as 'dores do parto' do neoempirismo (e respectivamente, do 'idealismo físico') com as soluções, ou, melhor, com o método dialético de Hegel".[2]

E não menos cortante é o contraste na questão de espaço e tempo. Nisso, certamente, a consonância entre Kant e Schopenhauer é muito maior do que na questão das categorias de entendimento, pois em relação a essa questão, de fato, Kant é muito menos dialético do que foi em relação àquele outro, ao menos do ponto de vista das suas aspirações. Não só ele considera, do mesmo modo que Schopenhauer, espaço e tempo como pressupostos universais apriorísticos de toda objetividade, isto é, como princípios que devem ser filosoficamente considerados independentes de toda objetividade e que devem ser captados antes dela, mas também destaca a completa independência de uma em relação à outra. Schopenhauer acentua de modo ainda mais agudo esse dualismo metafísico de espaço e tempo: "Vemos, então, que

[1] Hegel, *Enzyklopädie*, § 156, Zusatz, *op. cit.*, t. VI, p. 308. (ed. bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Vol. I, A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. p. 286, modif.).

[2] Lênin: *Philosophischer Nachlaß*, a. a. O, p. 82 s.

as duas formas de representação empírica, embora tenham em comum, como se sabe, a infinita divisibilidade e a infinita extensão, são fundamentalmente diversas no fato de que, aquilo que para uma é essencial, para a outra não tem qualquer significado; a coexistência não tem qualquer significado no tempo, a sucessão, qualquer significado no espaço".[1] Se espaço e tempo aparecem unidos no conhecimento intelectivo prático, então o princípio de unificação, segundo Schopenhauer, reside não neles mesmos, mas exclusivamente no entendimento, na subjetividade.

Já o jovem Hegel se manifesta contra o dualismo metafísico de Kant quanto à questão de espaço e tempo, o que ocorre, por exemplo, em sua *Lógica de Iena* (de 1801 a 1802). Aqui, sobretudo, chama a atenção que Hegel trata espaço e tempo não na parte lógico-gnosiológica de sua obra, mas na parte dedicada à filosofia da natureza, e isso, no capítulo referente ao conceito de movimento, e aqui, ainda assim, não recebe tratamento gnosiológico, mas é tratado em relação ao problema do éter. No que se refere ao tratamento mesmo, é necessário destacar que, por um lado, espaço e tempo são apresentados como elementos de uma unidade concreta da natureza, por outro, e por consequência dialética disso, como elementos que se convertem um no outro. "O simples igual a si mesmo, ou seja, o espaço, como algo à parte, é um elemento; mas enquanto se realiza, enquanto é aquilo que é em si, ele é o oposto de si mesmo, ele é o tempo; e, inversamente, o infinito como elemento do tempo: se o tempo se realiza ou existe enquanto elemento, quer dizer, superando-se como aquilo que é, ele é o seu oposto, ou seja, espaço...".[2]

No Hegel maduro, há nessa questão muitas mudanças, mas os princípios dialéticos permanecem os mesmos. Mesmo na *Enciclopédia*, espaço e tempo não são desenvolvidos na lógica, mas na filosofia da natureza; mas dessa vez como introdução à mecânica. Embora Hegel, como idealista, seja incapaz, mesmo aqui, de encontrar a verdadeira dialética do espaço e do tempo (faz-se necessária, para este fim, uma teoria dialética do reflexo da realidade objetiva), é evidente, para ele, a íntima conexão, a ininterrupta conversão recíproca entre espaço e tempo. Assim, ele diz, por exemplo, em determinado lugar (é impossível expormos aqui uma análise detalhada de suas concepções; temos de nos limitar a alguns exemplos particularmente característicos

---

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, t. III, p. 42.
[2] Hegel, *Jenenser Logik*, Leipzig, 1923, p. 202.

do método): "A verdade do espaço é o tempo, assim o espaço vem-a-ser tempo; nós não passamos tão subjetivamente para o tempo, mas o próprio espaço passa. Na representação estão espaço e tempo largamente um-fora-do-outro, temos espaço e depois também tempo; este, *também*, combate-o a filosofia".[1] Para o dialético Hegel, portanto, o dualismo de espaço e tempo em Kant (e também em Schopenhauer, que ele jamais leu), significa permanecer no nível da representação, não atingir o ponto de vista filosófico. Hegel também acentua continuamente a impossibilidade de se separar conceitualmente o espaço e o tempo da mobilidade real do mundo objetivo. Para ele, espaço e tempo jamais são recipientes vazios, meramente subjetivos, em cujos limites se desenvolvem a objetividade e a mobilidade; pelo contrário, eles mesmos são elementos do mundo da objetividade móvel, da dialética objetiva da realidade. Assim Hegel se refere ao tempo: "Mas não é que *no* tempo surja e pereça tudo, porém o *próprio* tempo é este *vir-a-ser*, surgir e perecer".[2]

Essas questões só aparentemente têm um caráter gnosiológico abstrato; na realidade, o modo como se concebem o espaço e o tempo tem uma importância decisiva para a construção de qualquer filosofia. A esse propósito, só observamos, de passagem, que a brusca separação metafísica de espaço e tempo, que no próprio Schopenhauer ainda se define como uma justaposição mecânica, forma o pressuposto gnosiológico da contraposição do espaço e do tempo na filosofia irracionalista do período imperialista (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger etc.). Até nisso, Schopenhauer revela-se um importante iniciador do desenvolvimento ulterior do irracionalismo. Mas também aqui apenas como precursor. Estava ainda fora do seu horizonte a inflexão que se tornaria tão característica dos pensadores posteriores, em que se contrapõe ao espaço "morto", mecânico-fatalista, racional e "objetivo" o tempo subjetivo, vivo e irracionalista.

E isso se dá por razões histórico-sociais. Só as mais ásperas lutas de classes da fase imperialista impuseram à filosofia burguesa reacionária essa concepção de tempo, como base filosófica de uma pseudo-história mistificadora capaz de se opor ao avanço cada vez mais vitorioso do materialismo histórico. Nietzsche, na véspera do período imperialista, também é, nesse sentido,

---

[1] Hegel, *Enzyklopädie*, § 257, Zusatz *in op. cit.*, t. VII, parte I, p. 53. (ed. bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Vol. II, A Filosofia da Natureza. Tradução de Pe. José Nogueira Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. p. 54, modif.).
[2] *Ibid.*, § 258, p. 54 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 55, modif.).

uma figura de transição, ainda que sobre a base de lutas de classes bem mais aguçadas: seu mito já é uma pseudo-história, mas ainda sem uma teoria do tempo própria, no sentido indicado acima, enquanto que o mito schopenhaueriano consistia ainda em uma radical negação de qualquer historicidade.

Isso também se explica com base nas lutas de classes da época de Schopenhauer, e nas contradições ideológicas que derivam delas. Já observamos, em outro contexto, que, no período em que Schopenhauer entra em cena, as frentes ideológicas opõem-se como historicismo e pseudo-historicismo, como defesa histórica do progresso por parte da burguesia com base na experiência da Revolução Francesa e como doutrina semifeudal-legitimista de um desenvolvimento "orgânico", que na verdade escondia, sob a máscara da historicidade, a aspiração de um retorno à situação anterior à Revolução, e que era assim a defesa ideológica da reação feudal-legitimista. Nesse dilema, o ponto de vista sustentado por Schopenhauer é, visto superficialmente, um *tertium datur* peculiar, isto é, a recusa da importância de qualquer tipo de historicidade para a essência da realidade. Vimos, porém, que isso se opõe à filosofia romântico-reacionária só na argumentação e em alguns elementos concretos; na verdade, Schopenhauer é igualmente um áspero adversário de todo e qualquer progresso social, ocorre somente que, para ele, que não estava tão intimamente ligado à monarquia absolutista e à nobreza que a sustentava, era indiferente que tipo de regime "forte" protegesse a propriedade burguesa contra as massas exploradas, desde que o fizesse de modo eficaz. (Essa também é uma razão para a popularidade de Schopenhauer no período do bonapartismo.)

Só a partir desses elementos é que fica claro o verdadeiro sentido filosófico dos problemas categoriais aqui tratados. A inflexão que a filosofia clássica alemã representa no pensamento humano consiste principalmente no fato de que, no idealismo objetivo, sobretudo no de Hegel, a dialética, depois de algumas importantes tentativas realizadas nos séculos XVII e XVIII, converteu-se no método histórico para o conhecimento da natureza e da história. (Naturalmente, com todos os limites do idealismo filosófico, insuperáveis nos pensadores dialéticos burgueses.) A concepção subjetivista de espaço, tempo e causalidade, a limitação da sua aplicabilidade ao mundo fenomênico, a hegemonia absoluta da causalidade como categoria de relações entre os objetos, a separação rigorosamente metafísica entre espaço

e tempo: tudo isso serve, sobretudo, para negar radicalmente toda e qualquer historicidade da natureza e do mundo dos homens.

Schopenhauer esboça uma imagem do mundo, na qual nem o cosmos dos fenômenos nem o cosmos das coisas-em-si conhece um transformar-se, um desenvolvimento, uma história. É verdade que o primeiro consiste em uma mudança ininterrupta, em um aparente devir e perecer, e uma mudança que está submetida a uma necessidade fatalista. Mas esse devir e perecer é, pela sua essência, algo estático: um caleidoscópio no qual as combinações sempre cambiantes dos mesmos componentes produzem, para o observador imediato, desavisado, a ilusão de uma mudança permanente. E aquele que possui uma verdadeira consciência filosófica deve necessariamente perceber que, atrás desse véu colorido de fenômenos superficiais em permanente alternância, está oculto um mundo sem espaço, tempo e causalidade, em relação ao qual seria sem sentido falar de história, desenvolvimento ou até de progresso. Esse iniciado, diz Schopenhauer, "Não mais acreditará, como a maioria das pessoas, que o tempo cria algo efetivamente novo e significativo; que, através do tempo, ou nele, algo absolutamente real alcança a existência...".[1]

Aqui estão as raízes objetivas do ódio inflamado que Schopenhauer nutria contra Hegel. Ele havia transformado a filosofia kantiana em um anti-historicismo radical e foi obrigado a assistir à vitória do robusto historicismo dialético de Hegel sobre o seu próprio sistema. Por isso ele formula, contra Hegel, muitas vezes em polêmicas injuriosas e furiosas, esta sua doutrina: "Por fim, no que concerne à tendência de conceber a história universal como uma totalidade determinada por um plano, tendência que se deve principalmente a essa pseudofilosofia hegeliana que, em toda parte, corrompe e embrutece os espíritos... ela se fundamenta, na verdade, sobre um realismo tosco e plano, que identifica o *fenômeno* com a *essência-em-si* do mundo, e acredita que tudo depende dele, de suas figuras e de seus processos...".[2]

Dessa concepção segue-se necessariamente que Schopenhauer negue qualquer evolução na natureza. Contrariamente a Goethe, com o qual supostamente está de acordo em todas as questões, ele é no campo da ciência da natureza um admirador de Lineu e Cuvier e não toma conhecimento das tentativas por parte de seus grandes contemporâneos de descobrir na natureza um

---

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, t. I, p. 249 (ed. bras.: *op. cit.*, p. 251).
[2] *Ibid.*, t. II, p. 519.

desenvolvimento histórico. Naturalmente, também não podiam lhe escapar os graus da natureza (natureza inorgânica e orgânica, seres vivos, gêneros etc.) Ele vê nelas, porém, formas eternas da objetivação da vontade, cujos "*graus de objetivação da vontade*, ia dizer, não são outra coisa senão as *ideias de Platão*".[1] Esses modelos eternos de toda forma fenomênica individual são, para ele, "constantes, sujeitos a nenhum tipo de mudança, sempre existentes, jamais formados". Aqui também é possível notar com clareza como foram inconsistentes e falseadoras dos reais nexos aquelas concepções da historiografia burguesa que enxergavam em Schopenhauer um continuador das tradições goethianas. Em tudo aquilo que foi decisivo na filosofia (da natureza) de Goethe, em relação à sua oposição ao mecanicismo a-histórico de Lineu e Cuvier, Schopenhauer é um adversário de Goethe, não o seu continuador.

Portanto, não existe história em Schopenhauer. Diz ele: "pois somos da opinião de que está infinitamente distante do conhecimento filosófico do mundo quem imagina poder conceber a essência dele *historicamente*, por mais que faça uso de disfarces. Este é o caso, entretanto, assim que, numa visão da essência em si do mundo, encontre-se algum tipo de *vir-a-ser*, ou tendo-vindo-a-ser, ou vir-vir-a-ser, algo parecido a um antes e um depois que detém a última significação... Todas essas filosofias históricas, não importa seus ares, fazem de conta que Kant nunca existiu e tomam o *Tempo* por uma determinação da coisa-em-si, com o que permanecem naquilo denominado por Kant fenômeno, em oposição à coisa-em-si ... Trata-se aqui precisamente do conhecimento que pertence ao princípio do fundamento, com o qual jamais se atinge a essência íntima das coisas, mas somente se perseguem fenômenos ao infinito, num movimento sem fim e sem alvo...".[2] Por princípio, diz Schopenhauer, a história jamais pode ser objeto de uma ciência; ela é "mentirosa não só na execução, mas também em sua essência".[3] Por isso, para Schopenhauer, na história não existe nenhuma diferença entre importante e desimportante, entre grande e pequeno; real é apenas o indivíduo, o gênero humano é apenas uma abstração vazia.

Resta, portanto, apenas o indivíduo, isolado num mundo sem sentido, como produto fatal do princípio da individuação (espaço, tempo,

[1] *Ibid.*, t. I, p. 186. (ed. bras.: *op. cit.*, p. 191, modif.).
[2] *Ibid.*, p. 357 s. (ed. bras.: op. cit., p. 356, modif.).
[3] *Ibid.*, t. II, p. 521.

causalidade). Trata-se, certamente, de um indivíduo que, em virtude da identidade – por nós já revelada – de microcosmo e macrocosmo no mundo das coisas-em-si, identifica-se com a essência do mundo. Mas essa essência, que se encontra para além da validade do espaço, do tempo e da causalidade, é, consequentemente, o nada. É por essa razão que a obra fundamental de Schopenhauer termina, coerentemente, com as seguintes palavras: "Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, o que resta após a completa supressão da vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – nada".[1]

Agora que pudemos formar uma ideia de conjunto dos problemas fundamentais da filosofia de Schopenhauer, impõe-se novamente a questão: qual é a missão social que ela exerce? Ou, o que de outro ponto de vista significa a mesma coisa: qual é a função de sua vasta e duradoura influência? O pessimismo por si só não é capaz de apresentar uma resposta satisfatória; ele mesmo carece ainda de uma concretização maior que aquela que apresentamos antes. A filosofia de Schopenhauer recusa a vida de qualquer modo e lhe contrapõe, como perspectiva filosófica, o nada. Mas é possível viver semelhante vida? (Observemos aqui, de passagem, que Schopenhauer – como na questão do pecado original, também aqui, em conformidade com o cristianismo – rejeita o suicídio como solução para a ausência de sentido da existência.) Se observarmos a filosofia de Schopenhauer *em seu conjunto*, a resposta é sim, pois a ausência de sentido da vida significa, sobretudo, a libertação do indivíduo de todas as obrigações sociais, principalmente, da responsabilidade diante do desenvolvimento da humanidade, que, aos olhos de Schopenhauer, sequer existe. E o nada, como perspectiva do pessimismo, como horizonte de vida, de modo nenhum é capaz, segundo a já referida ética schopenhaueriana, de impedir o indivíduo, ou mesmo de inibi-lo, de conduzir a vida de maneira prazerosa e contemplativa. Pelo contrário. O abismo do nada, o fundo obscuro da ausência de sentido da existência, confere a esse gozo da vida apenas um fascínio picante. Esse fascínio cresce ainda mais na medida em que o aristocratismo fortemente incisivo da filosofia schopenhaueriana eleva os seus sequazes – em seu convencimento – muito acima daquele povo miserável, que se encontra um tanto obtuso para lutar e sofrer por melhores condições sociais. Assim,

---

[1] *Ibid.*, t. I, p. 527. (ed. bras.: *op.cit.*, p. 519, modif.).

o sistema de Schopenhauer – construído com uma natureza arquitetônico-formal, de modo engenhoso e com senso de composição – erige-se como um elegante e moderno hotel, equipado com todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E a visão cotidiana do abismo, entre refeições ou criações artísticas confortavelmente saboreadas, só pode aumentar a alegria desse sofisticado conforto.

Com isso, o irracionalismo schopenhaueriano cumpre a sua tarefa: impedir que certo setor descontente da intelectualidade dirija concretamente o seu descontentamento com o "existente", leia-se, com a ordem social vigente, contra o sistema capitalista dominante. Com isso o irracionalismo cumpre a sua meta central – e não importa até que ponto o próprio Schopenhauer tivesse consciência disso: fornecer uma apologia indireta da ordem social capitalista.

V. Kierkegaard

A filosofia de Kierkegaard, assim como a de Schopenhauer e a de Nietzsche, tardou a ganhar repercussão mundial. Ela se transforma em moda só no período imperialista ou – para ser mais exato – entre a primeira e a segunda Guerras Mundiais. É verdade que em sua pátria, na época em que desenvolvia sua atividade de escritor, Kierkegaard não era uma figura tão ignorada como Schopenhauer na Alemanha antes de 1848. Seus primeiros grandes escritos de relevância exclusivamente filosófica, isto é, as obras publicadas sob pseudônimo, logo chamaram certa atenção, como também a sua franca e aberta atuação posterior contra a igreja protestante oficial não foi desprovida de certos elementos sensacionais. Nos decênios seguintes, a sua influência espiritual chegou temporariamente a ser até mesmo decisiva nos países escandinavos. Não só o poema dramático *Brand* de Ibsen é prova disso; também na literatura escandinava posterior essa influência pode ser sentida. (Refiro-me aqui apenas ao romance de Pontoppidan, *A Terra Prometida*.) Embora no exterior as traduções de seus escritos e ensaios avulsos tenham aparecido muito antes, Kierkegaard só vai aparecer como uma potência espiritual dominante, capaz de influenciar a reação filosófica europeia (e americana), no período entre as duas Guerras Mundiais, na véspera da tomada do poder por Hitler, posição que mantém afirmando até o dia de hoje.

De um modo geral, essa antecipação que se verifica em Kierkegaard do desenvolvimento intelectual posterior parece-nos tampouco enigmática como

aquela que já constatamos em Schopenhauer e em Nietzsche. Mas, para poder entendê-la de modo verdadeiramente concreto, seria necessário um conhecimento das relações e lutas de classes na Dinamarca no segundo quarto do século XIX bem mais profundo do que aquele do qual dispõe o autor da presente obra. Por isso ele prefere deixar em aberto a análise desta questão a apresentá-la sob uma falsa luz por meio de generalizações não suficientemente fundadas. Ele se vê assim obrigado a tratar Kierkegaard, desde o princípio, simplesmente como uma figura no interior do desenvolvimento filosófico europeu, sem adentrar nas bases sociais concretas – constituídas pela sociedade dinamarquesa da época – que o transformaram em precursor das tendências irracionalista-reacionárias surgidas muito mais tarde.

É preciso dizer que um tratamento desse gênero encontra também alguns pontos de apoio no desenvolvimento espiritual da Dinamarca. Georg Brandes expôs de modo exaustivo a profundidade da influência da filosofia e da poesia alemãs sobre a Dinamarca da primeira metade do século XIX.[1] Isso também vale para o próprio Kierkegaard. O seu principal combate é dirigido contra Hegel, que, na época, representava a tendência filosófica dominante também na Dinamarca; e, em estreita relação com isso, Kierkegaard também trava um combate constante contra Goethe. Seu pensamento tem muitos pontos de contato com o romantismo alemão, com Schleiermacher e com Baader; ele vai pessoalmente a Berlim para assistir às conferências do velho Schelling, e ainda que – após o primeiro e impetuoso entusiasmo – elas lhe tenham causado uma grande decepção, a nova concepção filosófica de Schelling, a sua maneira de tecer críticas a Hegel, não deixou de exercer um profundo influxo sobre o seu modo de pensar. Kierkegaard também estuda a fundo a oposição de esquerda a Hegel, particularmente Feuerbach; Trendelenburg influenciou, como veremos, de maneira determinante o seu modo de argumentar contra Hegel; depois de ter elaborado o seu próprio ponto de vista, leu Schopenhauer e teve por ele a maior consideração etc., etc. Tudo isso, naturalmente, não é suficiente para suprir a lacuna de nossa exposição à qual nos referimos acima. Queremos apenas mostrar que – mesmo nessa questão – não precisamos ficar totalmente flutuando no ar.

A filosofia de Kierkegaard, apesar de todos os pontos de contato que possui com a de Schopenhauer, como haveremos de mostrar mais adiante, distingue-se desta historicamente, na medida em que está estreitamente ligada ao processo de

---

[1] Comparar especialmente o ensaio de Brandes, "*Goethe und Dänemark*", in *Menschen und Werke*, Frankfurt, 1894.

dissolução do Hegelianismo. Na época da Restauração, Schopenhauer pôde combater a dialética hegeliana tratando-a como um puro absurdo, contrapondo-lhe um Kant "purificado" no sentido de Berkeley, um idealismo subjetivo metafísico e abertamente antidialético. No período da maior crise do pensamento dialético-idealista, em que nasceu a mais alta expressão da dialética, da completa suplantação dos seus limites idealistas, a dialética materialista de Marx e Engels, Kierkegaard, para contrapor-se a Hegel em nome de um irracionalismo novo, mais evoluído, precisou envolver sua filosofia com as vestes de uma dialética pretensamente superior, a assim chamada dialética "qualitativa". Veremos que, neste caso, trata-se de uma típica tentativa, na história do irracionalismo, de solapar o desenvolvimento ulterior da dialética mediante uma tergiversação do verdadeiro problema, aquele que em cada época aponta para o caminho adiante, de conduzi-lo para o caminho errado e de apresentar, sob uma forma mística e mistificadora, a colocação da questão assim distorcida como resposta à questão real. Kierkegaard, que foi sem dúvida um pensador arguto, engenhoso e subjetivamente honesto, pressente, em alguns momentos, a existência desses nexos no interior desse complexo de pensamentos. Ele escreve em seu diário, em 1836: "A mitologia é uma afirmação hipotética formulada no modo indicativo".[1] A incapacidade da historiografia burguesa de definir a posição de Kierkegaard nesse processo de desenvolvimento também fica clara pelo fato de ela não ter nem a possibilidade nem a vontade de compreender o verdadeiro significado da dialética materialista e, por isso, não ser capaz de compreender todo o processo de dissolução do hegelianismo dos anos 1840.[2]

A importância de Hegel na história da dialética reside, sobretudo, no fato de ele ter reduzido a conceitos as principais determinações e conexões dialéticas

[1] Citado de J. Wahl. *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, p. 623.

[2] Löwith, que, em relação à matéria tratada, ocupa-se a fundo do hegelianismo radical e também de Marx, evitando assim, pelo menos nesse aspecto, cometer o erro, tão comum entre os historiadores burgueses da filosofia, de ignorar Marx aberta ou veladamente, nada percebe da importância do problema central, qual seja, a guinada do pensamento materialista para a realidade objetiva existente independente da nossa consciência e para a sua dialética objetiva; e isso o leva a colocar num mesmo plano a realidade objetiva e a pseudorrealidade irracionalista-mitológica, a postular uma equivalência entre Kierkegaard, Feuerbach e Marx e até mesmo Rüge, e ver neles nada mais que um "ataque ao estado de coisas existentes" etc. Dessa maneira, todos os problemas filosóficos decisivos aparecem completamente confusos e embaralhados, o que certamente não é de se admirar, quando se deseja apresentar uma linha de desenvolvimento que vai de Hegel a Nietzsche (K. Löwith. *De Hegel a Nietzsche*, Zürich-New York, 1941, p. 201, 217 s. etc. Edição brasileira, tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Ed. UNESP, 2013).

da realidade. É precisamente no momento em que Marx define seu próprio método dialético como o "exatamente seu oposto" do método hegeliano, que ele estabelece, ao mesmo tempo, a grandeza e os limites da dialética hegeliana: "A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede de modo algum que este tenha representado, pela primeira vez, de maneira ampla e consciente, as suas formas gerais do movimento. Acontece que nele ela está assentada sobre a cabeça. É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional sob o invólucro místico."[1] Essa constatação esclarece ao mesmo tempo a influência exercida pela dialética hegeliana. Seu método, como resultado da grande crise da revolução ocorrida na virada do século XVIII para o XIX na sociedade e nas ciências da natureza, converte-se em um órgão importante de preparação ideológica para a revolução democrática, sobretudo na Alemanha; a sistematização dos resultados obtidos por Hegel, o seu sistema filosófico, ao contrário, traz consigo o reconhecimento do Estado prussiano do período da Restauração e, por isso, adquire um efeito conservador e, mais que isso, reacionário. O conjunto inorgânico dessas tendências divergentes só tinha que se mostrar estável enquanto as contradições de classes na Alemanha estavam ainda pouco desenvolvidas ou, pelo menos, permaneciam latentes. Com a Revolução de Julho, inicia-se necessariamente a dissolução do hegelianismo, a revelação das oposições entre sistema e método e, enfim, a transformação do próprio método. Esse combate resulta numa diferenciação cada vez mais nítida entre os campos adversários, entre os partidos no domínio da filosofia. Dando sequência às observações acima citadas, Marx, referindo-se à dialética, caracteriza a situação da seguinte maneira: "Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na intelecção positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a intelecção de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária".[2]

Não se trata de modo algum de uma coincidência o fato de um dos principais pontos de divergência na dissolução do hegelianismo ter sido a questão da relação entre a dialética e a realidade. Na mistificação hegeliana da verdadeira dialética, o seu idealismo objetivo, a teoria da identidade sujeito-objeto, cumpre um papel decisivo. Enquanto as contradições na vida, e, portanto, na filosofia,

[1] Marx: *Das Kapital*, edição citada, t. I, p. 18 (ed. bras.: *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 91).

[2] *Ibid.* (ed. bras. *Ibid.*)

ainda não estavam expostas plenamente, era possível manter essa penumbra artificial: uma realidade objetiva, postulada como independente da consciência individual, mas que mesmo assim era a realidade de um espírito mistificado (o espírito do mundo, Deus). O acirramento das contradições sociais forçou a filosofia a tomar uma posição mais firme: tornou-se necessário compreender o que cada pensador entendia por realidade.

É, portanto, a dialética a forma objetiva do movimento da própria realidade? E se for, como se comporta a consciência em relação a isso? Sabemos que a dialética materialista responde a essa última questão afirmando que, no processo do conhecimento humano, a dialética subjetiva é o reflexo da dialética objetiva da realidade, e que, em função da estrutura da realidade objetiva, esse processo de reflexo se dá também de modo dialético e não mecânico – como acreditava o velho materialismo. Com isso, a questão fundamental está respondida de modo claro, unívoco e científico.

Mas como os pensadores burgueses encaram essa questão? Pela sua condição de classe, eles não conseguem continuar avançando rumo à dialética materialista, à teoria materialista do reflexo. Portanto, quando os problemas da objetividade das categorias dialéticas e suas formas de conhecimento são colocados em primeiro plano, eles são – na melhor das hipóteses – capazes de dissolver criticamente a falsa síntese hegeliana, mas se veem obrigados ou a negar completamente a dialética (Feuerbach) ou a reduzi-la a uma dialética puramente subjetiva (Bruno Bauer). De toda a rica literatura dessa época, só iremos nos ocupar com apenas um exemplo, a saber, o da crítica a Hegel levada a cabo por Adolf Trendelenburg. Não só porque ela apresenta a situação central do problema de modo relativamente mais claro, mas também porque Trendelenburg exerceu sobre Kierkegaard, reconhecidamente, uma forte influência.[1]

A crítica de Trendelenburg a Hegel parte de uma questão legítima e fundamental. A lógica hegeliana reside – em consonância com o sujeito-objeto idêntico – sobre o princípio do automovimento das categorias lógicas. Se a concebemos como reflexos que abstraem corretamente o movimento da realidade objetiva, como faz a dialética materialista, então esse automovimento é posto sobre os pés. Mas quando se aborda a investigação desse problema do ponto de vista idealista,

[1] Cf. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Jena 1910 s., t. VI, p. 194 s. Também Höffding: *Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart, 1912, p. 63 etc. (ed. bras.: *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. v. I, *e-book*-p. 143).

então se apresenta a seguinte questão (inteiramente justificada se confrontada com Hegel): com que direito ele introduz na lógica o movimento como princípio fundante? Trendelenburg contesta esse direito; logo em seguida, investiga a primeira passagem da lógica hegeliana, a passagem do ser e do não-ser para o devir, e chega à conclusão de que a dialética que aqui aparentemente é deduzida logicamente "pressupõe sem discussão a dialética que não quer pressupor nada". Trendelenburg desenvolve o seu pensamento da seguinte maneira: "O puro ser, igual a si mesmo, é o repouso; o nada – igual a si mesmo – é igualmente repouso. Como pode nascer da unidade de duas representações em repouso o devir em movimento? Nos estágios precedentes o movimento, sem o qual o devir seria apenas um ser, não se encontra configurado em numa parte... Mas se o pensamento a partir daquela unidade produz uma outra coisa, então ele evidentemente acrescenta essa outra coisa e introduz sorrateiramente o movimento para colocar o ser e o não ser no fluxo do devir. De outro modo, nunca o ser e o não ser – esses conceitos estáticos – se converteriam na concepção do devir, por si mesmo móvel e sempre viva. O devir não poderia, de modo algum, *devir* do ser e do não ser, se não fosse pressuposta a representação do devir. Do puro ser, reconhecidamente uma abstração, e do puro nada, também reconhecidamente uma abstração, não pode surgir, de repente, do nada, o devir, essa concepção concreta, que domina a vida e a morte."[1] Em seguida, ele constata que, em Hegel, o movimento só é "colocado sob exame na filosofia da natureza".

Toca-se, aqui, evidentemente, na questão gnosiológica decisiva do sistema hegeliano, revelando-se, claramente, a sua deficiência idealista central. É certo que Trendelenburg nunca vai além da repetição e da variação dessa crítica, em si justa. De fato ele aponta para o movimento que existe na realidade objetiva; mas, por concebê-lo também de maneira idealista, é incapaz de descobrir no movimento real da natureza e da sociedade o modelo objetivo logicamente generalizado – refletido no plano da consciência – do movimento das categorias da lógica.

Assim, Trendelenburg aponta efetivamente para a deficiência idealista central da dialética hegeliana, mas não há como corrigi-la a partir de seu

---

[1] A. Trendelenburg. *Logische Untersuchungen*. 2. ed. Leipzig, 1862. t. I, p. 38 s.

ponto de vista, pois a solução das dificuldades insuperáveis para Hegel não é possível senão quando se opera, junto com a inversão gnosiológica da dialética, como fez o marxismo, também uma inversão metodológica e teórico-científica, e quando se encontram, concretamente, nas categorias reais da realidade objetiva, aquelas representações que, na lógica, se apresentam como reflexos abstratos.

Em suas observações sobre a obra de Marx *Contribuição Para a Crítica da Economia Política*, Engels formula a questão de se o tratamento correto desses problemas em termos metodológicos é o histórico ou o lógico. Ele se decide, com Marx, pelo último e define sua essência em considerações que iluminam claramente nosso problema: "O tratamento lógico, portanto, era o único método indicado. Mas este é, na verdade, nada mais do que o método histórico, apenas está despido da forma histórica e dos acasos perturbadores. Ali onde se inicia a história também deve se iniciar o curso do pensamento, e seu desenvolvimento posterior não será nada além do reflexo, em forma abstrata e teoricamente consequente, do decurso histórico; um reflexo corrigido, mas corrigido segundo leis fornecidas pelo próprio decurso histórico, de modo que cada elemento pode ser observado no ponto de desenvolvimento de sua plena maturidade, em sua classicidade."[1]

Só assim podem ser superadas as reais deficiências da lógica hegeliana: por meio da compreensão científica daquele movimento real, cuja imagem é o movimento lógico. Por isso, o movimento na lógica de Hegel pode, com razão, ser criticado como um movimento mistificado, mas a crítica só poderá conduzir para além da posição hegeliana se for estabelecida a justa relação entre o original e a imagem. Isso é impossível no terreno do idealismo. Trendelenburg, assim como outros, revela – algumas vezes com bastante acuidade, muitas outras, perdendo-se em minúcias – as deficiências idealistas específicas da dialética hegeliana,[2] mas essas críticas só podem

[1] Marx-Engels: *Ausgewählte Schriften*, Berlim, 1951, t. I, p. 348.

[2] Trendelenburg cita, por exemplo, a expressão de Chalybäus, que chama as passagens dialéticas em Hegel de "doenças de articulação do sistema", *op. cit.*, t. I, p. 56, nota. Engels denomina esse tipo de crítica de "puro trabalho colegial"; ele constata que "as passagens de uma categoria ou oposição para a próxima é, na maioria das vezes, aleatória", mas acrescenta que "ruminar muito em torno disso seria perda de tempo". Carta a Conrad Schmidt, de 01.11.1891, Marx-Engels: *Ausgewählte Briefe*, Berlim, 1953, p. 525.

resultar ou numa recusa genérica da dialética ou na construção de uma pseudodialética subjetivista.

O papel de Kierkegaard na história do irracionalismo consiste em ter ele levado, radicalmente, às últimas consequências, esta segunda tendência, de tal modo que, ao chegar o momento de sua renovação no período imperialista, muito pouco precisou ser acrescentado de novo àquilo que por ele já havia sido exposto. O seu acerto de contas com a dialética hegeliana, a sua liquidação da dialética, é, em termos objetivos, tão completa como a de Schopenhauer, com a diferença de que este rotula *en bloc* a dialética de "charlatanismo", enquanto que Kierkegaard, aparentemente, lhe contrapõe uma outra, que se apresenta com a pretensão de superioridade, a assim denominada dialética "qualitativa", mas da qual são radicalmente extirpadas todas as determinações decisivas que caracterizam o método dialético.

Dialética "qualitativa" quer dizer, em primeiro lugar, a negação da mudança de quantidade em qualidade. Kierkegaard acha que sequer vale a pena desenvolver uma polêmica em torno dessa questão, contentando-se em apontar ironicamente para a absurdidade da teoria hegeliana: "Por isso, é uma superstição quando na Lógica se pretende que com a continuidade de uma determinação quantitativa surja uma nova qualidade; trata-se de uma reticência imperdoável sempre que, ainda que não se esconda que as coisas não sucedem exatamente assim, se oculta, no entanto, a consequência disso para toda a imanência lógica, afirmando-o inclusive no movimento lógico, como o faz Hegel. A qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático."[1]

Essas considerações não apresentam muito conteúdo, são meramente declarativas e não provam nada; mas, por isso mesmo, caracterizam bem a tomada de posição de Kierkegaard diante dos problemas da dialética. Ele repete aqui, sobretudo, à crítica de Trendelenburg, segundo a qual o erro de Hegel seria o de tratar tal questão na lógica e, em particular, como problema do movimento; e, em uma nota acrescida a essa crítica, ele pretende esclarecer a história desse problema. Como já havia feito Trendelenburg antes dele, Kierkegaard preocupa-se aqui como em outras passagens em colocar a dialética espontânea dos gregos como modelo único, válido como modelo também para nossa época, isto é, em anular, também historicamente, todos os progressos da dialética inerentes à filosofia clássica alemã, particularmente os de Hegel. Ele

---

[1] Kierkegaard. *Werke*, *op. cit.*, t. V, p. 24 s. (ed. bras.: *O Conceito de Angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2010. p. 32).

aponta para a tendência de Schelling em explicar as diferenças quantitativamente, e diz, concluindo, sobre Hegel: "A infelicidade de Hegel é que ele quer e não quer, simultaneamente, fazer valer a nova qualidade, pois quer fazê-lo dentro da lógica. Mas tão logo isso seja reconhecido, esta necessariamente adquire uma consciência inteiramente nova de si mesma e do seu significado".[1]

Kierkegaard não se expressa claramente aqui, e nem é possível comprovar se ele se deu conta do fato de não só combater um princípio decididamente original, que leva o desenvolvimento da dialética para muito além do ponto alcançado na Antiguidade, mas também de recusar justamente o princípio que constituiu para Hegel – a partir de seu confronto intelectual com a Revolução Francesa – o meio conceitual mediante o qual procurou compreender a revolução como elemento necessário à história. Não é por um acaso que a ideia da conversão da quantidade em qualidade surge, precisamente nesse contexto, na época em que Hegel estava em Berna: "As grandes revoluções, aquelas que saltam à vista, devem necessariamente ser precedidas por uma revolução silenciosa, oculta, operada no espírito da época, não visível a qualquer olhar... O desconhecimento dessas revoluções no mundo espiritual é o que faz nos espantarmos diante do resultado."[2] Essa relação do problema da quantidade-qualidade com a compreensão conceitual da revolução se manifesta no desenvolvimento posterior de Hegel e recebe na lógica a concepção geral do salto como momento necessário da transformação, do crescimento e do perecimento, na natureza e na história.

Um conhecimento mais aprofundado do pensamento de Kierkegaard mostrará que a negação desse momento decisivo do desenvolvimento foi para ele um problema filosófico tão central, como o foi para Hegel a sua fundamentação; e que a luta contra a revolução se coloca no centro da sua visão de mundo, assim como, para Hegel, a preocupação de deduzir o presente da revolução. A passagem de Kierkegaard citada por nós mostra apenas as consequências extremas dessa posição, não a extensão de sua abrangência. O que importa para ele, sobretudo, é separar bruscamente o campo moral-religioso e, dentro dele, o salto

---

[1] Sobre o problema das determinações quantitativas em Schelling e Hegel, ver meu livro: *Der junge Hegel*. Zürich-Wien, 1948. p. 552 s. (ed. bras.: *O Jovem Hegel*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, p. 585 s.).

[2] Hegel, *Theologische Jugendschriften*. Editado por H. Nohl, Tübingen 1907, p. 220.

(o surgimento da nova qualidade) do processo do nascimento gradual, quantificável. Por isso ele acentua, no salto qualitativo, o "caráter súbito do misterioso", quer dizer, o seu caráter irracional. Na medida em que o salto é separado da transição no campo da quantidade, logo, do processo, surge, necessariamente, seu caráter irracional.

Portanto, já nesse ponto, no qual, aparentemente, tratamos apenas de um pequeno fragmento, destacado do todo, de uma questão específica da visão de mundo kierkegaardiana, é claramente visível com quão rigorosa necessidade a negação dos princípios dialéticos (do movimento e da lei de conversão de quantidade em qualidade) conduz ao irracionalismo, desde, é claro, que essa negação seja analisada de modo consequente e seus pontos decisivos não sejam ecleticamente atenuados, como faz Trendelenburg. Portanto, a dialética qualitativa de Kierkegaard, como veremos de modo cada vez mais claro no decorrer da nossa exposição, não é uma outra ou nova dialética, contraposta à dialética hegeliana, mas sim uma negação da dialética. E na medida em que, em Kierkegaard – que polemiza contra a forma então mais evoluída da dialética – essa negação se reveste, e não por um acaso, das formas, das categorias e da terminologia da própria dialética, resulta daí uma pseudodialética, um irracionalismo travestido de formas pseudodialéticas.

Esse é o passo mais importante, repleto de consequências para a história posterior do irracionalismo, um passo que Kierkegaard empreende para além de Schelling e Schopenhauer. Neste, a dialética aparece como puro absurdo; daí o grande sucesso alcançado por ele no período do positivismo. Em Schelling, à forma mais desenvolvida da dialética é contraposta uma mais primária, e ainda assim de modo desfigurado. Por isso, com o desmoronamento do hegelianismo, este seu adversário também tinha de desmoronar. Naturalmente, o predomínio do positivismo impediu também por várias décadas a repercussão geral e internacional de Kierkegaard. Somente com o "novo despertar" de Hegel no período imperialista – quando sua dialética é transformada em uma pseudodialética irracionalista, quando a tarefa central da filosofia burguesa passa a ser lutar contra a forma real e mais elevada da dialética, a tentativa de suplantar e difamar o marxismo-leninismo – reaparece Kierkegaard na arena internacional como o dialético "da atualidade". Nesse sentido, é significativo que o problema filosófico central do próprio Kierkegaard, isto é, o combate a Hegel, perca cada vez mais a sua importância. Ele e Hegel aparecem agora lado a lado, de modo cada vez mais fraternal e tolerante; e cada vez mais a interpretação "moderna"

de Hegel adquire elementos do irracionalismo existencialista de Kierkegaard.[1]

Se nos referimos aqui à pseudodialética, fazemo-lo porque todo irracionalismo, na medida em que se dedica a problemas lógicos – e até certo ponto todos são obrigados a fazê-lo –, sempre retoma a lógica formal em oposição à lógica dialética. Schopenhauer procedia assim abertamente. A inflexão, repleta de consequências, operada por Kierkegaard consiste precisamente em apresentar o recuo em direção à lógica formal, ao pensamento metafísico, sob o disfarce de uma dialética qualitativa, de uma pseudodialética.

Esse movimento de retrocesso voltado para a lógica formal e para o irracionalismo, disfarçado de modo pseudodialético, para impedir que o pensamento avance para além da dialética hegeliana, precisa se dirigir, em primeiríssimo lugar, contra aqueles fatores da filosofia de Hegel nos quais residiam o seu caráter progressista idealisticamente inconsequente: contra a historicidade e a sociabilidade do método dialético. Daí que seja característico de Kierkegaard (que aqui segue o mesmo caminho tomado por Trendelenburg) que ele não critique as formas abstratas da dialética, aquelas dos gregos, sobretudo as de Heráclito e de Aristóteles, buscando antes fazer da afirmação desses pensadores uma arma contra Hegel. Enquanto Marx e Lênin descobrem e desenvolvem, em Aristóteles, os primeiros esboços de uma dialética, Trendelenburg e Kierkegaard esforçam-se em reconduzi-lo à lógica formal a fim de eliminar da história as contribuições da dialética hegeliana. Enquanto Hegel já destaca, de modo agudo, as tendências claramente dialéticas em Heráclito, para nele desenvolver o esqueleto abstrato de um método dialético, enquanto também Marx e Lênin enfatizam energicamente as tendências materialistas que nele se fazem presentes, Kierkegaard quer ver, na universalidade abstrata, historicamente condicionada, da dialética de Heráclito, aquela forma "autêntica" da dialética, e para fazer dela um argumento de refutação da "inautêntica" dialética de Hegel.

[1] Não é por um acaso que Kierkegaard e Hegel são agora aproximados ao máximo, pois a irracionalização de Hegel é um dos principais objetivos dessa tendência. Um importante representante de uma tal aproximação de Hegel com Kierkegaard é J. Wahl que considera, como chave do pensamento de Hegel em seu conjunto, o capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, sobre a "Consciência infeliz", arrancando-o de todos os nexos com o todo e interpretando-o como se fosse a conclusão e o coroamento da *Fenomenologia*; facilmente pode surgir no leitor a suspeita de que Wahl tenha lido a *Fenomenologia* só até este capítulo. J. Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929.

Esse "inautêntico" que Kierkegaard vê em Hegel é, exatamente, o caráter histórico e social de sua dialética. Já pudemos ver que o passo que Hegel deu adiante foi precisamente o de tomar consciência, de elevar a método o caráter histórico e social da dialética. É verdade que, neste ponto, ele teve alguns precursores. Basta lembrarmos de Vico, Rousseau ou Herder. Mas, antes de Hegel, entre os gregos, em Nicolau de Cusa e no Renascimento, o método dialético ainda não estava, como método, ligado a uma estrutura objetiva, às leis dinâmicas objetivas da história e da sociedade. É nessa interligação que reside um traço essencial da tendência progressista de Hegel; seu limite consiste – como idealista – em não poder desenvolver esses princípios de modo coerente.

A dissolução do hegelianismo, antes que Marx empreendesse o passo decisivo para a inversão materialista da dialética hegeliana, caracteriza-se pela peculiaridade de que as tentativas feitas para transpor os limites hegelianos produziram, nessas questões, objetivamente, um movimento retrógrado. Bruno Bauer, empenhando-se em reelaborar a dialética de Hegel de modo revolucionário, cai no idealismo subjetivo extremo de uma "filosofia da autoconsciência". Como havia mostrado, já na época, o jovem Marx, Bauer, acentuando de tal maneira os aspectos subjetivistas da *Fenomenologia do Espírito*, reconduzindo Hegel a Fichte, também acaba retirando da dialética seus elementos históricos e sociais, tornando-a ainda mais abstrata do que era no próprio Hegel; logo, desistoriza e dessocializa a dialética. Essa tendência encontra o seu ponto culminante, que se converte num paradoxo absurdo, na figura de Stirner. Em contrapartida, a inflexão para o materialismo, com Feuerbach, por não chegar ao materialismo *dialético*, mas, pelo contrário, por negar a dialética, é, no geral, também uma inflexão para a dessocialização e desistorização de sujeito e objeto na filosofia. Por isso afirma Marx, com razão, sobre Feuerbach: "Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista."[1] E Engels, algumas décadas depois, mostra que o homem, o sujeito da filosofia de Feuerbach, "não vive, portanto, em um mundo real, surgido historicamente e historicamente determinado."[2]

---

[1] Marx-Engels. *Die Deutsche Ideologie*. Berlim, 1953, p. 43 (ed. bras.: *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 32).
[2] Marx-Engels. *Ausgewählte Schriften*, *op. cit.*, t. II, p. 355.

Kierkegaard liga-se às tendências da dissolução do hegelianismo que comentamos acima; é verdade que o objeto central da sua polêmica é a própria filosofia de Hegel. A tendência e o método dessa polêmica, entretanto, são determinados, em grande medida, por essa corrente de pensamento, e já podemos dizer, sinteticamente, que Kierkegaard leva, radicalmente, às últimas consequências todos os argumentos filosóficos que procuram dar cabo dos elementos históricos e sociais da dialética hegeliana. Aquilo que naquelas tendências era um simples produto da dissolução petrifica-se, nele, na forma de um irracionalismo radical. Nesse sentido, também fica claro até que ponto é justificável[1] estabelecer um nexo histórico entre Kierkegaard e Marx: na medida em que é possível ver, com clareza, como Marx empreende o passo decisivo para a elevação da dialética a método efetivamente científico, e, ao mesmo tempo, reconhecer como aquele método da dissolução da dialética idealista – que Marx, com a suplantação de Hegel, pode simplesmente deixar de lado – converteu-se em Kierkegaard em pedra angular da filosofia irracionalista mais desenvolvida até aquele momento.

Esse contraste brutal também pode ser representado do seguinte modo: diz Marx, em sua crítica a Feuerbach, que "a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais..."[2] Na nova dialética, na dialética científica, o homem é concebido, em sua essência, como um ser histórico e social, o que permite reconhecer claramente que, sempre que se prescinde desse seu caráter essencial, transforma-se o seu conceito em uma abstração deformada. Ao contrário, o irracionalismo kierkegaardiano e sua dialética qualitativa têm como base o fato de esta abstração deformada aparecer nela como a única realidade verdadeira, como a única existência autêntica do homem. Por isso, na filosofia kierkegaardiana, a história e a sociedade precisam ser negadas, de modo a ceder lugar a essa existência do indivíduo artificialmente isolado, e que aqui é a única que importa.

Consideremos, em primeiro lugar, a luta de Kierkegaard contra o historicismo da dialética hegeliana. Kierkegaard dá-se conta, sobretudo, de que a concepção hegeliana da história, qualquer que tenha sido a maneira de Hegel entendê-la, é, em seu núcleo objetivo, uma concepção ateísta. Isto já havia sido dito, claramente, antes dele, por Bruno Bauer, em *Posaune des jüngsten Gerichts*[*] – evidentemente

---

[1] Em radical oposição à concepção de Löwith.

[2] Marx-Engels: *Die deutsche Ideologie*, Berlim, 1953, *op. cit.* p. 34. (ed. bras.: *op. cit.*, p. 41).

[*] A trombeta do juízo final. (N.T.).

à sua maneira, isto é, a partir de sua tendência a subjetivizar a filosofia hegeliana: "O espírito do mundo encontra a sua realidade no espírito humano, ou ele não é nada mais que o 'conceito do espírito', que se desenvolve e se concretiza no espírito histórico e em sua autoconsciência. Ele não tem um reino para si, um mundo, um céu para si... A autoconsciência é a única potência do mundo e da história, e a história não tem outro sentido que o sentido do devir e do desenvolvimento da autoconsciência."[1] Podemos dizer, sem cometer exageros, que a grande escrita polêmica de Kierkegaard contra Hegel é uma "trombeta ..." com sinais trocados de valoração. Kierkegaard recusa a Filosofia da História de Hegel por causa do seu ateísmo: "No processo histórico-universal, tal como esse é visto pelos seres humanos, Deus não desempenha o papel de Senhor; ... se a gente não o vê no papel de Senhor, então a gente não o vê... No processo histórico-universal, Deus é metafisicamente cingido num espartilho em parte metafísico, em parte estético-dramático, que é a imanência. Que diacho de jeito de ser Deus."[2]

Kierkegaard percebe, acertadamente, que, em uma história universal concebida como processo unitário, regida por leis próprias, não há mais lugar para Deus, e que, portanto, a Filosofia da História de Hegel, apesar de todas as referências ao Espírito do mundo, a Deus etc., só pode ser uma forma polida de ateísmo. Mas é certo que ele, evidentemente, não compreendeu, em toda a sua extensão, o pensamento progressista mais importante da concepção hegeliana da história, ou seja, a de que o homem se converteu em homem pelo seu trabalho, que os próprios homens fazem a sua história, ainda que, nela, surja, às vezes, algo totalmente diverso daquilo que intencionam. Kierkegaard vê apenas a necessidade objetiva, independente da consciência singular, da vontade singular, do processo histórico exposto por Hegel, e protesta contra ele em nome de Deus: "Por causa do enredamento com a ideia de Estado, de socialidade forçada, de comunidade e de sociedade, Deus já não consegue atingir diretamente o indivíduo singular; por maior que seja a ira de Deus, a punição que está para cair sobre o culpado tem de se transplantar através de todas as instâncias da objetividade: deste modo, com a terminologia filosófica mais vinculante e cheia de reconhecimento, conseguiu-se despachar Deus para

---

[1] Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Leipzig, 1841, p. 69 s.

[2] Kierkegaard, *op. cit.*, t. VI, p. 234 (ed. bras. *Pós Escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. v I, e-book p. 215-216).

longe."[1] E o desaparecimento de todas as formas de dialética da imagem do mundo, a transformação da lógica dialética em uma lógica formal (como base complementar do irracionalismo), manifesta-se no fato de que, da imagem da história de Kierkegaard, desaparece todo tipo de atividade humana, de que a objetividade da história é convertida em puro fatalismo. Essa concepção da história de Hegel – interpretada de modo deformado por Kierkegaard – aparece para ele, naturalmente, como uma ofensa a Deus: "O drama histórico-universal avança de modo extremamente lento: por que Deus não se apressa, se isso é tudo o que ele quer? Que longanimidade pouco dramática ou, melhor, que prosaica e aborrecida prolixidade! E, se por acaso é só isso o que ele quer: que horror, desperdiçar tiranicamente miríades de vidas humanas."[2]

Isso leva, fundamentalmente, a uma completa negação da historicidade; o que faz com que Kierkegaard se aproxime bastante de Schopenhauer. Mas, em função das circunstâncias nas quais desenvolve a sua teoria da negação da historicidade, em sua polêmica contra o historicismo hegeliano, a concepção em seu todo recebe um acento diferente: existe uma história – não para o homem como partícipe, mas sim exclusivamente para Deus, o único espectador em condições de enxergar o processo histórico em sua totalidade. O peculiar e complicado problema do conhecimento histórico, o de que somos ativos produtores da história e de que somos de fato capazes de reconhecê-la em suas leis objetivas, ou seja, que a ação e o conhecimento se apresentam também aqui unidos por uma estreita relação dialética – um problema cuja resolução foi mais almejada e intuída metodologicamente do que efetivamente encontrada por Hegel –, sofre uma regressão com Kierkegaard, na medida em que ele separa de modo brusco ação e conhecimento e considera que o homem concretamente atuante num determinado período histórico, portanto, situado numa quadra da história mais ou menos limitada, não pode por princípio alcançar uma visão que abarque o todo. O conhecimento da totalidade da história é prerrogativa de Deus, exclusivamente. Diz Kierkegaard: "Que me seja permitido por meio de uma imagem tornar mais sensível a diferença entre o ético e o histórico-universal, a diferença entre a relação ética do indivíduo com Deus e a relação do histórico-universal com Deus. ... Portanto, o desenvolvimento ético do indivíduo é o pequeno teatro privado onde é Deus o espectador,

[1] *Ibid.*, t. VII, p. 227 (ed. bras.: *Ibid.*, v. II, e-book p. 337).
[2] *Ibid.*, t. VI, p. 236 (ed. bras.: *Ibid.*, v. II, p. 219).

mas onde, ocasionalmente, o próprio indivíduo também o é, embora ele deva ser, essencialmente, o ator... Mas a história do mundo é o palco real para Deus, onde ele, não por acaso, mas de modo essencial, é o único espectador, porque ele é o único que o *pode* ser. Para esse teatro o acesso não está aberto a nenhum espírito existente. Se alguém tem a pretensão de ser espectador ali, simplesmente esquece que ele próprio deve ser ator nesse pequeno teatro, deixando àquele real espectador e poeta de que modo quer fazer uso dele no drama real, *Drama Dramatum*".[1]

A diferença entre Schopenhauer e Kierkegaard reduz-se, portanto, ao fato de este não proclamar uma clara falta de sentido do processo histórico, o que necessariamente levaria a conclusões ateístas, mas de procurar salvar a religião e Deus por meio de um agnosticismo histórico consequente. Assim Kierkegaard aparentemente retorna às teodiceias dos séculos XVII e XVIII, que procuravam dominar intelectualmente as contradições e as contrariedades da história aparente, mediante o apelo à sua totalidade, vista do observatório da onisciência divina. A diferença entre essas teodiceias e o agnosticismo radical de Kierkegaard, que repousa no fato de elas atribuírem também ao conhecimento humano um saber aproximativo ou, ao menos, um pressentimento das verdadeiras e totais conexões da história, é só aparentemente uma simples diferença de grau. Expressa-se, aqui, a diferença qualitativa entre duas fases de desenvolvimento: o recuo paulatino, que se torna particularmente rápido no século XIX, da pretensão de interpretar, num sentido religioso, os fenômenos concretos da história em face do cada vez mais enérgico avanço da explicação científica do mundo. a religião é obrigada a ceder uma parte cada vez maior do mundo fenomênico à pesquisa objetivamente científica e assim se restringir cada vez mais à mera interioridade do ser humano. Esse recuo também é claramente visível em Kierkegaard: "Um homem objetivamente religioso, numa massa humana objetiva, não teme a Deus; no trovão, não escuta a Sua voz, pois essa é a lei da natureza, e talvez tenha razão; nos eventos do mundo, ele não O vê, pois essa é a necessidade da imanência de causa e efeito, e talvez tenha razão..."[2] O agnosticismo histórico de Kierkegaard é, portanto, uma tentativa, como já realizada antes

---

[1] *Ibid.*, p. 235 (ed. bras.: v. I, p. 217-218).
[2] *Ibid.*, t. VII, p. 227.

dele por Schleiermacher, de abandonar à ciência todas as posições – não mais defensáveis – relativas à explicação do mundo, e de encontrar na pura interioridade um terreno no qual lhe pareça ser possível salvar e restaurar filosoficamente a religião.

É evidente que esse movimento de recuo inevitavelmente tem de seguir na direção do irracionalismo, pois o abandono da racionalidade do mundo externo (da história) transforma-se, forçosamente, em relação aos problemas da interioridade pura, num irracionalismo. A afinidade das posições de Schopenhauer e Kierkegaard manifesta-se, portanto, também no fato de que a negação da história, de sua cognoscibilidade, implica em ambos um profundo pessimismo: se todos os acontecimentos recaem sobre o indivíduo mentalmente apartado da história e de toda comunidade humana, a vida desse indivíduo se torna irracional não só no sentido genérico (o que, visto em abstrato, poderia ocorrer também sob a forma de um *otimismo* místico), como também no sentido de um completo absurdo e falta de sentido. Por isso é que, em ambos – embora com acentos bem distintos –, o desespero constitui a categoria fundamental de toda conduta humana.

A diferença que existe entre eles, importante para o desenvolvimento do irracionalismo, consiste no fato de que, em Kierkegaard, surge uma pseudo-história mítica, com a sua dialética qualitativa, em vez do anti-historicismo abertamente antidialético de Schopenhauer. O elemento histórico em Kierkegaard é, certamente, apenas um abismo irracionalista, que separa a história em duas partes com base na aparição de Cristo. A sua historicidade é, portanto, contraditoriamente paradoxal: por um lado, ocorre assim uma mudança de sentido, conteúdo, forma etc. de todo e qualquer tipo de comportamento humano. (Basta pensar na contraposição entre Sócrates e Jesus Cristo, como mestres, nas *Migalhas Filosóficas*.) A diferença e, até mesmo, a oposição entre os períodos históricos deve ser derivada aqui, como, posteriormente, em Dilthey e outros representantes da "ciência do espírito", da transformação estrutural dos tipos espirituais determinantes, do comportamento ético etc. Por outro lado, não nasce, assim, uma efetiva periodização de um processo histórico real. Trata-se de um salto qualitativo único, súbito, inesperado, no meio de uma "história" que, aliás, permanece imóvel, pois o cerne filosófico das Migalhas consiste precisamente em que, quanto à relação da vida interior com Cristo, que é, segundo Kierkegaard, a única relação essencial, os dois milênios transcorridos até aqui nada têm de significativo nem podem oferecer mediação alguma para aqueles que nasceram depois. Diz Kierkegaard:

"Não existe nenhum discípulo de segunda mão. Visto essencialmente, o primeiro e o último são iguais, só que a geração posterior tem a ocasião no relato do contemporâneo, enquanto a contemporânea tem a sua na contemporaneidade imediata, e nesta medida não deve nada a nenhuma geração. Mas esta contemporaneidade imediata é mera ocasião...".[1] Portanto, em relação ao singular, que, para Kierkegaard, constitui o essencial na história, ou seja, em relação à salvação da alma do homem singular com a chegada de Cristo, também não existe história.

Essa aniquilação dialético-qualitativa da historicidade é, certamente, de grande importância para a essência filosófica do pensamento kierkegaardiano. Enquanto em Schopenhauer a experiência intuitiva da verdadeira realidade é, imediatamente, o nada, que transcende o espaço, o tempo, a causalidade, que transcende o princípio da individuação, em Kierkegaard, só a própria subjetividade maximamente desenvolvida do indivíduo pode atingir o mais alto patamar da realidade, a única realidade autêntica, o paradoxo. E é da sua essência, precisamente, que não se pode separar essa pseudo-historicidade dialético-qualitativa. "A verdade eterna surgiu no tempo. É isso o paradoxo", diz Kierkegaard.[2]

Aqui Kierkegaard distingue – o que será muito importante para o desenvolvimento posterior do irracionalismo – o "mero fato histórico" tanto do "fato absoluto", que também deve ser histórico, embora em um sentido inteiramente distinto, quanto do "fato eterno", que se situa completamente à margem do processo histórico. Com isso está posto o modelo metodológico para todas as diferenciações irracionalistas posteriores, começando pela diferenciação entre tempo abstrato e duração real, em Bergson, até a contraposição heideggeriana entre a "autêntica" historicidade e a historicidade "vulgar", sendo que, a partir de Kierkegaard, e em todos os pensadores irracionalistas posteriores, o tempo "superior" ou "autêntico" ou, ainda, a história "superior" e "autêntica" é sempre o tempo subjetivo, simplesmente vivido, em contraste com o tempo objetivo. De acordo com Kierkegaard, o único acesso que temos ao fato absoluto é o de que só pode se tornar discípulo de Cristo "aquele que recebe do próprio Deus essa condição."[3] Para o simples fato histórico, pelo contrário, é possível e necessário um conhecimento "aproximativo".

---

[1] *Ibid.*, t. VI, p. 95 (ed. bras.: *Migalhas Filosóficas*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. *e-book*, p. 148).
[2] *Ibid.*, p. 283 (ed. bras.: *ibid*, p. 294).
[3] *Ibid.*, p. 90 s. A afinidade com Baader é aqui claramente visível (ed. bras.: *Migalhas Filosóficas*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 143 s.).

Essa diferenciação é muito importante para o caráter da dialética qualitativa de Kierkegaard. Mas, para que possamos conferir a ela toda a sua importância, devemos considerar primeiro o ambiente histórico em que ela surgiu. Estamos no decênio da publicação das obras de D. F. Strauss, de Bruno Bauer e de Feuerbach; trata-se, portanto, sobretudo em relação aos dois primeiros, do período da desintegração histórico-científica das tradições evangélicas. Kierkegaard vê com clareza que, situando-se no terreno de uma interpretação minimamente científica da história, já não é mais possível defender a historicidade de Cristo segundo a tradição dos Evangelhos. Portanto, ele não irá polemizar diretamente contra as teorias de Strauss ou de Buer, para buscar salvar essa mesma historicidade no sentido de uma objetividade científica; pelo contrário, Kierkegaard desenvolve o seu método filosófico para desprestigiar e difamar, quanto à capacidade de conhecimento, todo aquele tipo de conhecimento histórico que conduziu a tais resultados. Ele vê, com clareza, que, sobre o terreno de uma discussão científica, a realidade histórica da figura de Cristo, da maneira como ela é delineada pelos Evangelhos, seria completamente dissolvida. Os esforços de sua polêmica se dirigem, por isso, exclusivamente contra a competência da investigação histórica nos problemas relativos à "verdadeira" realidade e à "existência".

Já nos referimos à negação geral da cognoscibilidade do processo histórico em sua totalidade. Mas devemos aqui recordar, novamente, que a dialética qualitativa de Kierkegaard recusa, por princípio, a transição de quantidade em qualidade, portanto, o salto derivado por vias racionais e dialéticas, logo, cientificamente explicado. A "fundamentação gnosiológica" dessa posição de Kierkegaard mediante a história se expressa agora – priorizando o problema da cognoscibilidade da aparição histórica de Cristo – em uma polêmica extensa contra o valor de qualquer conhecimento aproximativo. Também aqui se mostra de que modo radical essa dialética qualitativa desmantela todos os elementos essenciais da dialética efetiva.

Uma das grandes conquistas da dialética hegeliana foi a de ter procurado fundamentar cientificamente a interação concreta entre os elementos absolutos e os elementos relativos do conhecimento. A teoria do caráter aproximativo de nosso conhecimento é a consequência necessária dessas tentativas: a aproximação significa, nesse contexto, que a existência ineliminável do elemento relativo não nega o caráter objetivo, absoluto de um conhecimento correto, mas indica apenas o grau atingido pelo nosso conhecimento

em determinado estágio do processo da aproximação progressiva. O fundamento objetivo da aproximação está no fato de o objeto ser o concreto, aparente, sempre mais rico e pleno de conteúdo do que aquelas leis com a ajuda das quais procuramos conhecê-lo. Por isso, não existe, na concepção hegeliana da aproximação, derivada desses pressupostos, qualquer tipo de relativismo, sobretudo em seu desenvolvimento materialista, com Marx, Engels e Lênin, no qual o reflexo da realidade objetiva garante o caráter absoluto do conhecimento.

Por partir de um ponto de vista idealisticamente mistificado, o da identidade entre sujeito e objeto, o próprio Hegel não pôde alcançar uma clareza definitiva acerca desse problema. Mas quando comparamos a sua concepção da aproximação dialética com a ideia kantiana do progresso infinito do nosso conhecimento, nota-se o extraordinário passo adiante dado por Hegel. Para Kant, em função da incognoscibilidade da coisa-em-si, o reino da realidade verdadeira (existente independentemente da nossa consciência) está, na verdade, eternamente fechado para nós; o progresso infinito movimenta-se, para Kant, exclusivamente no âmbito do mundo fenomênico, separado dessa objetividade verdadeira. Apesar de todos os esforços de Kant para introduzir nessa esfera o elemento do conhecimento objetivo, ele não consegue desvencilhar-se da tendência imanente para um subjetivismo e relativismo, uma vez que a constituição (*a priori*) do sujeito do conhecimento só pode oferecer, para a sua objetividade, uma garantia extremamente problemática.

Também nisso Kierkegaard combate Hegel, desfazendo a unidade dialética viva dos elementos contraditórios e elevando-os, em seu rígido isolamento, à condição de princípios metafísicos independentes. O elemento da aproximação converte-se nele em um princípio do relativismo puro. Diz ele: "o conhecimento histórico é uma ilusão dos sentidos, pois é um conhecimento aproximativo".[1] E suas demonstrações mostram como ele se concentra aqui, exclusivamente, na "má infinitude" de uma ciência histórica específica, filologicamente rasa, e como ele se empenha para, de antemão, excluir dessa aproximação qualquer elemento de objetividade. "O material histórico-universal é infindável, e, por conseguinte, o limite é, necessariamente, de um jeito ou de outro, arbitrário. Embora o histórico-universal seja algo passado, é incompleto enquanto material para a observação cognitiva; ele se cria constantemente por meio de observações sempre renovadas e de pesquisas contínuas, que descobrem mais e mais, ou fazem descobertas que confirmam ou corrigem as anteriores. Tal como o número de descobertas

---

[1] *Ibid.*, p. 168 (ed. bras.: *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. v. I, *e-book* p. 108).

nas ciências naturais aumenta com a maior precisão dos instrumentos, assim também aumenta no histórico-universal o número das descobertas quando se aguça mais a qualidade crítica da observação."[1]

Como se vê, Kierkegaard transforma a aproximação à realidade objetiva em puro relativismo, na medida em que torce o conceito retoricamente, afirmando que o progresso científico, que significa toda e qualquer aproximação à realidade objetiva, seria, na verdade, uma marcha para o nada, pois um conhecimento objetivo real seria inalcançável por essa via, e o princípio da escolha e da delimitação seria puro arbítrio.

Esse comportamento niilista diante do conhecimento da realidade objetiva reside no fato de que Kierkegaard não admite, em hipótese alguma, a possibilidade de uma influência real sobre a nossa atividade cognoscitiva por parte da realidade existente independentemente da nossa consciência. A subjetividade decide tudo. Importa apenas se esta é autêntica ou falsa, apaixonadamente interessada, intimamente atrelada à existência daquele que pensa, ou se é superficial e desinteressada. E o argumento que Kierkegaard utiliza contra a ideia hegeliana da interpretação científica da história (e da realidade objetiva de maneira geral) é que falta a essa interpretação o "interesse infinito", a paixão, o *pathos*. E que ela assim se degenera numa curiosidade fútil, numa erudição professoral, num conhecimento pelo conhecimento. Ele dirige assim o seu ataque contra o caráter puramente contemplativo do conhecimento na filosofia clássica alemã, cuja aparente objetividade – segundo Kierkegaard – tem sua origem justamente nessa falha do comportamento subjetivo.

Esse não é o único caso flagrado por nós em que a crítica às debilidades centrais da dialética idealista se converteu em ponto de partida para um movimento de regressão ao irracionalismo. A crítica à velha essência contemplativa da filosofia hegeliana da história não é, aqui, de todo injustificada, embora Kierkegaard a todo momento distorça Hegel de modo caricato e deixe escapar por inteiro aqueles acenos vagos à prática contidos em sua Filosofia da História. Essa crítica – relativamente – justificada que faz à mera contemplação da história, a uma história que nada tem a ver com os problemas decisivos da vida dos homens, é, todavia, usada por Kierkegaard para fundamentar sua negação, especificamente irracionalista, de toda historicidade real.

---

[1] *Ibid.*, p. 228 (ed. bras.: *Ibid.*, e-book p. 207).

Em primeiro lugar, ao comportamento contemplativo, relativista e sem valor é contraposto o caráter absoluto da "existência", da "prática", do "interesse"; um caráter absoluto que tem a pretensão de não conter nenhum elemento de relatividade, de aproximação. O absoluto e o relativo, o observar e o agir, transformam-se assim em potências metafísicas nitidamente separadas, radicalmente opostas: "Um cristão é aquele que aceita a doutrina cristã. Mas se o 'o quê' desta doutrina deve, em última análise, decidir se a gente é cristão, então instantaneamente a atenção se volta para fora a fim de descobrir, até o mínimo detalhe, o que é a doutrina cristã, pois este 'o quê' não decidirá afinal o que o cristianismo é, mas sim se eu sou cristão. – Neste mesmo instante tem início a erudita, a aflita, a timorata contradição da aproximação. A aproximação pode continuar enquanto quiser e baseado nisso no final a decisão, pela qual o indivíduo se torna cristão, é completamente relegada ao livro do esquecimento."[1]

Em segundo lugar, na passagem aqui apresentada, não basta observarmos com atenção apenas a metodologia. Esta tem, certamente, uma importância decisiva para o desenvolvimento do irracionalismo, pois mostra, a cada passo em que a dialética qualitativa se concretiza, como são excluídas todas as categorias reais e conexões dialéticas e como a dialética é novamente convertida em metafísica (irracionalismo mais lógica formal). Esse é o modelo metodológico para muitas tendências do período imperialista, particularmente para o existencialismo, conscientemente associado a Kierkegaard. A contraposição aqui apresentada entre o absoluto e o relativo vai se tornar, certamente sem se assumir como teologia, adotando até mesmo uma aparência ateia, o núcleo da filosofia de Heidegger. Ultrapassando essa metodologia abstrata, embora também em íntima relação com ela, está, entretanto, a concreta antítese de Kierkegaard: a antítese entre a subjetividade individual unicamente "existente", unicamente absoluta, e a universalidade abstrata da vida histórico-social, que se perde necessariamente no nada do relativismo.

Dessa maneira, abre-se um abismo que separa de modo absoluto dialética quantitativa do conhecimento meramente aproximativo da história e dialética qualitativa definidora da atitude humana essencial, "existencial", infinitamente interessada. Trata-se do abismo kierkegaardiano

---

[1] *Ibid.*, t. VII, p. 285 (ed. bras.: *e-book*, p. 481).

entre teoria e prática, antagonismo que, em nosso caso, implica aquele antagonismo entre história e ética. Kierkegaard, na determinação paradoxal dessa contraposição, chega a ponto de declarar: "o trato constante com o histórico-universal incapacita para o agir".[1]

Agir significa, para Kierkegaard, um entusiasmo ético, durante o qual nunca se deve pensar "se com isso obtemos alguma coisa ou não". Esse antagonismo leva a um ponto em que o elemento ético se torna absolutamente inconciliável com a tendência do homem de orientar a sua ação no sentido da realidade histórica, do progresso histórico, o qual, para Kierkegaard, nem mesmo existe. O caráter ético apresenta-se em um ambiente puramente individual, voltado para a pura interioridade; toda relação do agir com a realidade histórica – quantitativamente dialética – deve, por isso, necessariamente, desviar e afastar o homem do elemento ético, destruir dentro dele a natureza ética. Por meio da relação com a história "a distinção ética absoluta entre bem e mal é neutralizada, em termos histórico-estéticos, na categoria estético-metafísica de o 'grande', 'o importante/significativo'."[2] É uma verdadeira tentação "ocupar-se demasiadamente da história universal, uma tentação que pode conduzir, enfim, ao ponto em que, quando se deve agir por si, também se deseja ser qualquer coisa do ponto de vista da história universal. Ocupar-se, constantemente, com aquele elemento contingente, acessório, por meio do qual as figuras históricas se transformam em figuras histórico-universais, induz facilmente a confundir este com o elemento ético e a flertar doentia e covardemente com aquilo que é acidental, ao invés de ocupar-se, incansavelmente, em sua própria existência, com o ético." Por isso Kierkegaard pode dizer, resumindo: "A imanência histórico-mundial é sempre perturbadora para o ético e, no entanto, a visão histórico-mundial reside precisamente na imanência. Se um indivíduo vê algo ético, é o ético em si próprio... Pois seria incorreto concluir que: quanto mais alguém estiver desenvolvido eticamente, tanto mais verá o ético na história do mundo; não, é bem o contrário: quanto mais eticamente desenvolvido estiver, menos se preocupará com o histórico-universal."[3]

---

[1] *Ibid.*, t. VI, p. 215 (ed. bras.: p. 189).
[2] *Ibid.*, p. 214 (ed. bras.: *e-book*, p. 188).
[3] *Ibid.*, p. 235 (ed. bras.: *e-book*, p. 217).

Com isso chegamos ao problema central da filosofia kierkegaardiana, ao verdadeiro fundamento de seu combate à dialética hegeliana. Um dos motivos mais importantes que levaram à dissolução do hegelianismo foi a sua historicidade insuficiente, sua incapacidade de apontar para o futuro. A luta contra essa debilidade foi o laço espiritual que uniu todos os hegelianos de esquerda, apesar da obscuridade e de toda a confusão de seu pensamento. Dessa crise nasceu uma concepção da história, não só qualitativamente superior, mas a única científica capaz de, pela primeira vez, iluminar, efetivamente, passado, presente e futuro: a concepção do materialismo histórico. Sem pressentir o caminho decisivo para sair da crise filosófica do seu tempo, mas em consciente polêmica contra os jovens hegelianos radicais, surge, com Kierkegaard, essa nova forma de irracionalismo, a mais desenvolvida até o momento: a negação pseudodialética da história, a tentativa de separar o homem que age – exatamente em nome do seu agir – de todos os nexos históricos.

Esse é o sentido do antagonismo radical entre ética e história, da antítese entre uma prática concebida de modo puramente subjetivo, puramente individual e uma imanência enganadora, uma objetividade enganadora da história.

O próximo passo para uma concretização subsequente da filosofia kierkegaardiana será, necessariamente, um esclarecimento daquilo que ele entende por ética. Já fica evidente, a partir de nossas considerações, que ela é não só uma negação da historicidade do homem, mas igualmente, e inseparável disso, a negação de sua sociabilidade.

Kierkegaard não chegou a extrair essa consequência imediatamente e jamais de forma completa e radical. Mais que isso, sua posição a esse respeito é mais contraditória do que na questão da história. Já vimos que ele se vê obrigado a contrapor uma ética à concepção hegeliana da história, e constantemente ele recrimina a filosofia de Hegel de não possuir uma ética. A ética parece ser, então, a potência que Kierkegaard contrapõe à pretensão de Hegel a uma imanência objetiva da história, o mecanismo metodológico para estabelecer a subjetividade como fundamento da verdade.

Mas é possível uma ética, se o homem não é concebido como ser social? Não queremos aqui falar de Aristóteles e de Hegel, para os quais a resposta é algo óbvio. Assim também a ética da intenção de Kant, a ética fundada sobre o Eu de Fichte,

ou mesmo a de Schleiermacher jamais podem e querem renunciar inteiramente à sociabilidade, que não se pode separar da essência do homem nem mesmo no pensamento. As contradições internas daí derivadas entre essas diversas doutrinas estão, naturalmente, fora das nossas atuais considerações. Devemos nos limitar aqui, necessariamente, a apresentar, de modo resumido, que essas contradições não foram limitações individuais no pensamento desse ou daquele filósofo, mas tentativas de enfrentar teoricamente as contradições objetivas da sociedade burguesa que se manifestaram com a "Declaração dos Direitos Humanos" nas revoluções americana e francesa. Polemizando contra Bruno Bauer, Marx formula a sua base social nos *Anais Franco-Alemães* da seguinte maneira: "A *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem *revolucionar* esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. Ela encara a sociedade burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua existência*, como um pressuposto sem qualquer *fundamentação adicional*, e, em consequência, como sua *base natural*. Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é *o que vale como* o homem propriamente dito, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que *está mais próximo* de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica*, *moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*."[1]

Essas contradições entre o homem "real" e o homem "verdadeiro", que penetram a vida social como um todo, manifestam-se na filosofia burguesa sob formas muito contraditórias. Ou os pensadores procuram, a partir da sociedade burguesa – sem terem conseguido alcançar as suas verdadeiras conexões – estabelecer uma sistematização filosófica da atividade humana, como faz Hegel, de onde advém – como contradição incompreendida – a oposição entre o indivíduo histórico-universal e o indivíduo "conservador" (problema que Balzac também formula de modo muito semelhante), ou se esforçam em chegar aos problemas da prática social partindo da ética individual, como é o caso, sobretudo, de Kant e Fichte, bem como da escola Smith-Bentham, na Inglaterra. Mesmo sem

[1] Marx-Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlim, 1953, p. 56 (ed. bras.: *Sobre a Questão Judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 53).

poder tratar aqui das variações muito sutis destes reflexos – frequentemente demasiado distorcidos – de uma contradição fundamental da sociedade burguesa, é possível constatar que a dualidade e unidade de *citoyen* e *bourgeois*, nascida da vida, determina a estrutura, o desenvolvimento e a problemática etc. de toda a ética burguesa. E a inflexão para o irracionalismo reacionário expressa-se, já durante o romantismo alemão, como tentativa de atenuar, de deixar se apagar e até mesmo desaparecer o elemento da cidadania no homem.

Nem mesmo Kierkegaard, especialmente nos seus momentos iniciais, pode ignorar essa problemática geral da burguesia. Em sua primeira grande obra, *Ou isso, ou aquilo*, não só a ética ocupa um lugar muito importante, como a função da atitude ética consiste aqui, precisamente, ao contrário do solipsismo desesperado do estágio estético, em realizar o universal (quer dizer, o Estado burguês). Visto de uma maneira abstratamente formal, de certo modo, do ponto de vista da construção do sistema kierkegaardiano, continua intacta essa posição e função da ética como elo unificador entre estética e religião. Na realidade, entretanto, com o desdobramento concreto de sua visão de mundo e de seu método filosófico, esse conteúdo social da ética, a sua capacidade de realizar o universal, torna-se cada vez mais problemático, cada vez mais contraditório, com o que – falando de modo objetivo – vai se dissolvendo cada vez mais no nada.

Mas, mesmo no jovem Kierkegaard, não se deve superestimar o conteúdo social da ética. Seria em vão procurar nele aquela riqueza de relações sociais dos homens que caracteriza a ética em Hegel (e que desaparece também em Feuerbach, por motivos opostos ao que acontece em Kierkegaard). Ela é, essencialmente, uma ética do homem privado, só que Kierkegaard ainda não pode fechar os olhos diante do fato de que o homem privado – ainda que como homem privado – vive em sociedade. O representante da concepção ética da vida declara aqui: "Eu costumo me apresentar como marido... porque essa é de fato a minha real... posição mais importante na vida".[1] E as categorias éticas aparecem justamente em polêmica contra a imediatez consciente, contra a subjetividade solipsística do estágio estético, necessariamente como

[1] Kierkegaard, *op. cit.*, t. II, p. 142.

aquelas da universalidade, como aquelas da vida (privada) do homem, conduzida conscientemente na sociedade. Mais tarde, em seus *Estágios no Caminho da Vida*,[1] Kierkegaard ainda pode fazer seu representante da ética dizer: "O matrimônio é a base da existência civil: é através dele que os amantes estão ligados ao Estado e à Pátria e aos interesses públicos comuns." Mas a esfera ética, em correspondência com toda a concepção kierkegaardiana, é "apenas uma esfera de transição",[2] uma passagem para a realidade efetiva, a realidade da subjetividade solitariamente existente: a passagem para a atitude religiosa. Por isso precisamos examinar, brevemente, como esse caráter transitório da ética (com o seu conteúdo social bastante reduzido), em vez de superar-se em sentido hegeliano, ou seja, conservando-se e, simultaneamente, ultrapassando-se, pelo contrário, é totalmente degradado e destruído.

Não pode ser a nossa tarefa aqui, naturalmente, expor de modo pleno a ética kierkegaardiana de maneira sistemática ou até em sua gênese histórica; o que importa aqui é apenas esboçar os motivos filosóficos decisivos que, necessariamente, acarretam essa desintegração interna da ética. Um motivo desses é, sobretudo, a polêmica, tão importante para a filosofia kierkegaardiana, contra a identificação, estabelecida pela dialética de Hegel, do interior e do exterior. Em Hegel, essa identificação implica, do ponto de vista gnosiológico, refutar a separação subjetivo-idealista de fenômeno e essência e mostrar, pelo caráter contraditório, o seu incindível nexo dialético: "O exterior é, portanto, *em primeiro lugar*, *o mesmo conteúdo* que o interior. O que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado."[3] Para a ética, isso significa – saltando, como aqui se faz necessário, todas as determinações intermediárias – "que se deve dizer: o homem *é* aquilo que *faz*...". Kierkegaard vê, nessa posição de Hegel, a tendência deste em aplicar à ética e à religião a categoria do estético-metafísico. Todavia, ele afirma: "Já o ético põe uma espécie de relação de oposição entre o exterior e o interior, à medida que põe o exterior na indiferença; a exterioridade, como matéria para a ação, é indiferente, pois a intenção é o que se acentua eticamente; o resultado

---

[1] *Ibid.*, t. IV, p. 101.

[2] *Ibid.*, p. 442.

[3] Hegel, *Enzyklopädie*, § 139 e § 140, Zusatz, ed. cit., t. VI, p. 275 e 279 (ed. bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. v. I: A Ciência da Lógica, p. 261).

como exterioridade da ação tanto faz,... O religioso põe de modo bem determinado a oposição entre o exterior e o interior, definido como oposição; aí reside justamente o sofrimento como categoria existencial para o religioso, mas aí também reside a infinitude interior da interioridade voltada para dentro."[1]

Está claro, sem necessidade de uma explicação detalhada, que a concepção pela qual toda a vida "exterior" é completamente indiferente para a ética destrói também a construção ético-privada dos estágios kierkegaardianos, pois, como é possível pensar o matrimônio – para permanecer na própria concepção de Kierkegaard, bastante estreita, sobre a realização do universal –, enquanto esfera da ética, enquanto fase mais elevada e não simplesmente imediata do amor, se entre marido e mulher são relevantes, do ponto de vista ético, apenas as disposições puramente interiores, puramente subjetivas, se as consequências de tais sentimentos, atos etc. de cada um deles devem ser encaradas como algo totalmente indiferente para a vida do outro? Em Kierkegaard, então, o matrimônio não se distingue em nada – do ponto de vista gnosiológico – do solipsismo estético imediato do erótico, no qual os amantes pertencem a dois mundos inteiramente diversos e são, em absoluto, incapazes de se comunicar entre si do ponto de vista humano.

É certo que Kierkegaard se esforça para superar a imediaticidade estético-sensível do amor. Mas esse esforço só poderia levar a algum resultado, se nele o matrimônio fundasse uma comunidade humana efetiva entre o homem e a mulher. Kierkegaard também procura, com suas descrições, enveredar por este caminho, sobretudo em *Ou isso, ou aquilo*. Mas, logo que começa a desdobrar os fundamentos gnosiológicos e ideológicos da sua filosofia, fica claro que até mesmo aquele círculo extremamente limitado de relações humanas que sua ética admite é inconciliável com esses fundamentos. Em Kierkegaard, expressa-se com toda a clareza que uma "ética das intenções", levada às últimas consequências, só pode estatuir um solipsismo moral.

Essa tendência objetiva no sentido de uma autodissolução da ética não é, entretanto, em Kierkegaard, vista do ponto de vista da lógica de seu sistema, o único motivo decisivo para que a sua ética, e a extremamente modesta sociabilidade nela admitida, perca cada vez

---

[1] Kierkegaard, op. cit., t. VI, p. 367, nota (ed. bras.: *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas. Op. cit*, e-book, v. I, p. 434-435, nota número 771).

mais importância. Decisiva é a sua concepção fundamental sobre o elemento religioso. Como já vimos, um importante motivo, dentro da sua polêmica contra a "imanência" da concepção dialética da história de Hegel, é a reprovação de que esta exclui, necessariamente, Deus da história, oferecendo, assim, uma justificação histórica para o ateísmo. Na primeira obra em que aparece, aberta e concretamente, a teoria da religião de Kierkegaard (em *Temor e Tremor*), a mesma questão se apresenta em relação à ética. Não na forma polêmica tão violenta como em relação à história, mas de modo não menos decisivo quanto à essência. Kierkegaard define a ética aqui como "o universal, aquilo que é válido para todos".[1] Ela é imanente, tem o seu objetivo em si mesma, e não aponta para além de si mesma: "O elemento ético é, como tal, o universal, que é válido para todos; formulado de outro modo: o que é válido em todos os momentos. Ele repousa, de modo imanente, em si mesmo, e não tem nada além de si que venha a constituir o seu *télos*, sendo ele mesmo o *télos* para tudo aquilo que lhe é exterior; depois que assimilou isso, não há mais como ir além." E conclui estas considerações com as significativas palavras: "Se isso é o mais elevado que se pode afirmar do homem e de sua existência, então o elemento ético tem a mesma significação que a eterna bem-aventurança do homem, que é, para toda a eternidade e em todos os momentos, o *télos* do homem. Pois seria uma contradição se pudéssemos renunciar à eterna bem-aventurança, quer dizer, que pudéssemos suspendê-la teleologicamente; pois, enquanto é suspensa, é também desperdiçada..."

Uma ética, portanto, que não ultrapassasse a universalidade (e está claro, aqui, que a universalidade é apenas um sinônimo, idealisticamente deformado, de sociabilidade) seria, assim, de acordo com Kierkegaard, uma ética ateísta. Ele responde positivamente, desse modo, em seu irracionalismo extremamente individualista, à velha questão, muitas vezes discutida na ética burguesa desde Bayle, se seria possível uma sociedade de ateus; admite tal possibilidade do ponto de vista ético, mesmo que a recuse, decididamente, em seu juízo de valor. E ainda acrescenta – outra vez de modo bastante característico – que, se assim fosse, seria correta a determinação da relação entre o singular e o universal, entre indivíduo e sociedade, encontrada em Hegel.

Por isso, para Kierkegaard, a salvação da religiosidade e da fé só pode consistir "em que o singular, enquanto singular, se encontre mais alto do que o

[1] *Ibid*., t. III, p. 51 (ed. bras.: *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Ediouro, [s.d.], p. 67).

universal".[1] É verdade que ele acrescenta, repetidas vezes, que o seu singular não parte da imediatez, que, antes de atingir essa altura, ele precisaria passar pela realização do universal na ética. Mas essa não passa de uma afirmação vazia, sem qualquer importância metodológica para a ética, pois essa superação do elemento ético pelo religioso não deixa qualquer rastro atrás de si: do ponto de vista do singular, do "cavaleiro da fé", que vive no paradoxo, eternamente inacessível para o pensamento, é completamente indiferente se ele de fato passou pelo estágio do predomínio do universal sobre o singular. Na medida em que se possa estabelecer aqui alguma conexão, ela repousa sobre o fato de o estágio da ética kierkegaardiana já ser muito menos racional e social do que parece estar expresso nesse nítido contraste entre a estética, de um lado, e A religião, de outro.

Já havíamos apontado anteriormente para o fato de que a ética kierkegaardiana também não reconhece um nexo comum, uma comunidade real entre os homens, e de que os homens que nela atuam – em relação àquilo que é essencial do ponto de vista ético, à interioridade, nitidamente separada da exterioridade – vivem também em um anonimato insuperável. O aumento quantitativo que se desenvolve entre ética e religião, que se converte em qualidade (que consequência grotesca para a dialética qualitativa!), parece residir apenas no fato de que o solipsismo, o anonimato na ética, encontrava-se em contradição com aquelas categorias tradicionais mediante às quais Kierkegaard formulava a sua ética, e mostrava, assim, um caráter oscilante e relativo, enquanto que, na fé, no paradoxo, no anonimato absoluto, o seu sentimento de vida encontrava um meio que lhe era perfeitamente adequado. De tal maneira, o estágio religioso é, por um lado, um aumento aristocrático da ética, no qual, em função do predomínio do universal, o princípio aristocrático dos indivíduos eleitos pode se aplicar de modo menos adequado do que no comportamento religioso. Por outro lado, a realização do universal serve para o homem religioso de Kierkegaard como uma máscara irônica, a capa de um comportamento exterior, filisteu, atrás do qual se oculta, eternamente, o *phatos* do religioso "cavaleiro da fé".

O fato de Kierkegaard encontrar-se preso a essa teia de contradições certamente não advém da construção sistemática, arquitetonicamente dividida em três partes, de seus "estágios", mas tem razões

[1] *Ibid*., p. 53 (ed. bras.: *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Ediouro, [s.d.]. p. 68, modif.).

sociais e ideológicas. Kierkegaard pretendia combater sempre o tipo ético-romântico de sua época, percebendo que a sua própria figura espiritual tinha com esse tipo profunda afinidade. Mas esse repúdio é, neste caso, muito mais que uma simples atitude psicológico-biográfica. Trata-se aqui de algo objetivo, de algo mais importante: trata-se da profunda afinidade socialmente determinada entre as suas concepções de estética e religião.

E isso, sobretudo, do ponto de vista do método. Se a religião não for concebida como algo objetivo, como uma doutrina – e veremos ainda com que veemência Kierkegaard recusa tal método –, então surge a tentativa de salvá-la partindo da subjetividade do homem singular, da experiência religiosa, o que já torna inevitável uma grande proximidade com a estética, pois nos dois casos trata-se, por um lado, de uma imagem do mundo impregnada de fantasia, cuja verdade e realidade só pode ser fundamentada a partir da subjetividade pura; por outro, de um modo extremamente subjetivo de comportar-se, cujos confrontos com o universal (quer dizer, com o elemento ético, com a sociabilidade) também aparecem como passíveis de resolução só no plano da evidência puramente subjetiva.

Feuerbach, que Kierkegaard estudou e por quem nutriu grande admiração, já percebe com muita clareza – naturalmente de um ponto de vista diametralmente oposto e com intenções e conclusões diametralmente opostas – essa afinidade entre estética e religião em relação à objetividade do que nelas se reflete. Ele resiste à ideia de que a dissolução da religião, em consequência da comprovação de seu caráter puramente subjetivo, devesse, necessariamente, trazer uma dissolução da poesia. Ele diz: "Estou *tão longe* de combater a arte, a poesia, a fantasia, que eu, pelo contrário, só combato a religião enquanto ela *não é* poesia mas sim uma prosa vulgar."[1] Ele não contesta que a religião também possa ser poesia; mas a poesia não apresenta as suas próprias criações como aquilo que não são; enquanto que "a religião apresenta seus seres imaginários como seres *reais*."

Evidentemente, entre Feuerbach e Kierkegaard, não existe oposição apenas na tendência filosófica fundamental, mas também, de modo correspondente, na forma como entendem a relação entre estética e religião. No primeiro, a revelação do caráter subjetivo da religião significa a sua dissolução, e a estética permanece como um componente importante da vida terrena do homem. Portanto, só dentro desse pressuposto é que o ponto de contato acima mencionado tem importância.

---

[1] Feuerbach, *Werke*, t. VIII, p. 233 (ed. bras.: *Preleções sobre a Essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989. p. 154).

Em Kierkegaard, pelo contrário, é precisamente a tendência extremamente consequente para uma subjetivação do elemento religioso que deve fornecer um fundamento filosófico para a própria religião, que deve justificar, por meio da dialética qualitativa, a sua independência e sua validade absoluta. É claro que, sob essas condições, a delimitação entre a religião e a esfera estética tem de se transformar, para Kierkegaard, numa questão filosófica vital. A não existência de seus objetos na realidade objetiva – com a pretensão, por parte da religião, de afirmar a sua existência – podia, em Feuerbach, conduzir facilmente a uma clara delimitação. Mas, em Kierkegaard, esse problema se colocava de modo muito mais complexo e ameaçava a existência inteira de seu sistema.

Não só porque, para salvar filosoficamente a religião, ele precisava e queria comprovar, inclusive como única realidade absoluta, a existência do elemento religioso, contestada por Feuerbach. Mas, especialmente, porque nele a esfera estética significa algo diverso e muito mais abrangente do que em Feuerbach: ela representa não só os produtos da arte, a sua produção e a sua contemplação estética, mas também, e sobretudo, uma atitude estética diante da vida; não é por um acaso que o elemento erótico desempenha um papel tão destacado na estética de Kierkegaard.

Nisso fica visível, apesar de todas as divagações polêmicas de Kierkegaard, uma herança viva e duradoura do romantismo. Nesse problema fundamental de sua filosofia, ele se aproxima muito, do ponto de vista metodológico, dos filósofos moralistas do primeiro romantismo, do Schleiermacher dos *Discursos Sobre a Religião e das Cartas Íntimas sobre a Lucinda de Friedrich Schlegel*. A afinidade da problemática limita-se, na verdade, ao fato de que, dadas, por um lado, a tendência da estética romântica de se converter numa "arte da vida" esteticamente determinada e, por outro, a religião fundamentada numa vivência puramente subjetiva, ambos os domínios precisam continuamente passar de um lado a outro. Mas essa é precisamente a intenção do jovem Schleiermacher: ele quer, por esse caminho, conduzir a sua geração, orientada para um romantismo estetizante, de volta à religião, quer que a estética e a arte da vida do romantismo passem ao plano da religiosidade. Portanto, se aqui a afinidade, a proximidade estrutural, das duas esferas era uma vantagem para a argumentação de Schleiermacher, é exatamente disso que derivam as maiores dificuldades filosóficas de Kierkegaard.

Essa proximidade, essa afinidade, essa passagem leviana de uma esfera a outra, está presente tanto no primeiro romantismo como em Kierkegaard e pode ser facilmente comprovada em qualquer lugar. Escolhemos aqui, para indicar essa afinidade, apenas uma passagem do diário de Kierkegaard, na qual

se manifesta também claramente a oposição aristocrática, comum a ambas as orientações, contra a maioria dos homens, formada por gente vulgar. Isso ele escreve no ano de 1854, portanto, não mais em sua fase juvenil romantizante, mas na época de seu combate aberto pela restauração da religião: "O talento se impõe na medida em que causa sensação; o gênio, na medida em que causa resistência (o caráter religioso, na medida em que provoca escândalo)."[1] É evidente que não é difícil traçar aqui a linha divisória entre o talento e o gênio (é verdade que isso corresponde inteiramente à visão de mundo aristocrática de Kierkegaard, também dentro da esfera estética); mas também é evidente que se faz necessário um grau muito elevado de sofística teológico-irracionalista para delimitar entre si, mesmo que de modo apenas aparente, resistência e escândalo (gênio e caráter religioso). Tanto mais que, nessa contraposição, expressa-se novamente, e de modo muito enérgico, o posicionamento aristocrático comum ao romantismo e a Kierkegaard. Kierkegaard, nesse sentido, foi um continuador consequente do romantismo (e de Schopenhauer): para ele, era óbvio que o acesso a qualquer esfera essencial só era possível aos "eleitos". Que o estágio ético fosse por ele definido de modo tão contraditório, e de maneira a dissolver-se por si só, explica-se, ao lado dos motivos até aqui apresentados, pelo caráter necessariamente não aristocrático de uma ética em que deve se realizar o universal; logo que a ética se ultrapassa e chega ao paradoxal campo religioso, Kierkegaard pisa – é verdade que em contradição com as suas premissas iniciais – novamente no chão seguro do aristocratismo. Destarte, apagam-se nele os limites entre estética e religião, assim como no período de Jena de Friedrich Schlegel ou Tiecks, como em Novalis e Schleiermacher.

Mas, enquanto, para o romantismo de Jena, esse apagamento dos limites era um objetivo a ser atingido, para a filosofia de Kierkegaard isso representa um perigo a ser superado – e que jamais é suplantado de fato –, que ameaça dissolver todo o sistema. Esse caráter antagônico da colocação do problema filosófico, combinado com uma profunda afinidade das premissas ideológicas decisivas, é determinado mais pela mudança dos tempos, pela transformação das relações de classes e da luta de classes, do que

[1] Kierkegaard, *Die Tagebücher*. Editados por Th. Hacker, Innsbruck, 1923, t. II, p. 341.

pela personalidade dos pensadores. A passagem sem qualquer conflito entre estética romântica e religião guarda estreitas relações com as tendências termidorianas da intelectualidade pós-revolucionária na Alemanha; com a esperança de poder fundamentar, mediante o gozo das novas possibilidades oferecidas pela sociedade pós-revolucionária, uma "arte de viver" harmônica, capaz de superar as contradições da crise. Kierkegaard compartilha com o romantismo o fundamento de vida de uma intelectualidade reacionário-parasitária, cuja conduta, dentro das condições da sociedade capitalista em formação, reclama uma "arte de viver" subjetivista. Mas, como vive ainda no período de uma crise profundamente agitada, é obrigado a procurar salvar a religião do perigo de uma afinidade estreita com a estética e, sobretudo, com a arte de viver da estética parasitária. Nesse aspecto, ele representa a quarta-feira de cinzas do carnaval romântico, assim como Heidegger representa, à época do imperialismo parasitário, da crise geral do capitalismo após a Primeira Guerra Mundial, a quarta-feira de cinzas do carnaval do pré-guerra de um Simmel ou de um Bergson.

Desse modo, Kierkegaard está, aparentemente – também em seu sentimento subjetivo –, muito longe do primeiro romantismo tanto na concepção da estética como da religião. É certo que acabamos de observar a afinidade de estrutura entre as duas esferas (a estética estreitamente ligada à "arte de viver", e a religião como experiência puramente subjetiva). A diferença, e até mesmo a oposição, entre a tônica do sentimento predominante numa e noutra esfera, apenas acentua esse interfluxo – não intencionado por Kierkegaard, na verdade, combatido – de uma para outra. No estágio estético kierkegaardiano, a atmosfera que prevalece é, na verdade, a de desespero. Em *Ou isso, ou aquilo*, as confissões aforísticas do "estético" começam da seguinte maneira: "O que é um poeta? Um homem infeliz que carrega sofrimentos ardentes em seu coração, mas de cujos lábios só escapam profundos suspiros, e que soam ao ouvido estranho como bela música. Sucede-lhe como certa vez àqueles desgraçados martirizados em fogo lento, no interior do touro de Falaris, cujos gritos não podiam chegar aos ouvidos do tirano para aterrorizá-lo; soavam, para ele, como música doce."[1] E na réplica kierkegaardiana ao *Banquete* de Platão, onde se reúnem vários representantes do estágio estético para falar sobre a sua posição em relação ao erotismo (a questão central da "arte de viver"),

[1] Kierkegaard: *Entweder-oder*, Dresden-Leipzig, [s.d.], p. 15.

Johannes, o sedutor, depois de ter escutado todos os discursos, irrompe contra os seus camaradas com as seguintes reprovações: "Queridos convivas, vocês estão possuídos pelo demônio? Vocês falam como se fossem a um funeral, seus olhos estão vermelhos de tanto chorar, não do vinho."[1] Todas as considerações estéticas de Kierkegaard estão impregnadas de diversos matizes desse desespero.

A atitude religiosa mostra, diante isso, um acréscimo qualitativo, ou seja, um desespero ainda mais profundo, um acento ainda maior do solipsismo e da irracionalidade no sujeito inteiramente reduzido a si mesmo, pois, para considerar o caso paradigmático de Kierkegaard, aquilo que, no sacrifício de Isaac por Abraão, diferencia Abraão do herói trágico (quer dizer, do herói estético ou ético), consiste exatamente na incomensurabilidade absoluta e de princípio dos motivos que determinam o seu agir, na impossibilidade fundamental de comunicar as suas próprias e decisivas vivências. Com isso, porém, está formulado um completo aniquilamento (e não uma superação) do universal ético pela esfera religiosa. Quando Kierkegaard compara o sacrifício de Abraão com o conflito – exteriormente parecido, mas interiormente apenas trágico – de Agamenon, do qual se exige o sacrifício de Efigênia, ele diz: "Também o herói trágico concentra o elemento ético, que ultrapassa teleologicamente, em um único momento; mas, ao fazê-lo, se apoia no universal. O cavaleiro da fé se apoia única e exclusivamente em si mesmo, e nisso reside o horrendo."[2] O Abraão de Kierkegaard nada tem em comum com o herói trágico, sendo "algo inteiramente diverso; ou um assassino ou um crente. Aquilo que se encontra em uma posição intermediária, e que salva o herói trágico, não se aplica a Abraão."[3]

Como se vê, o desespero como fundamento espiritual, a irracionalidade como conteúdo e, em conexão com isso, a impossibilidade – por princípio – de uma comunicação espiritual entre os homens, o anonimato absoluto, caracterizam, em Kierkegaard, tanto o elemento estético quanto o elemento religioso. Para que se possa formar aqui, pelo menos na aparência e como mínimo, uma polaridade entre tendências coerentes e não uma completa identidade, Kierkegaard – de modo a possuir também um elemento de separação – precisa acentuar na estética o elemento antiético e na religião a passagem necessária pela ética, embora isso

---

[1] Kierkegaard: *Werke*, *op. cit.*, t. IV, p. 61.
[2] *Ibid.*, t. III, p. 75 (ed. bras.: *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Ediouro, [s.d.]. p. 87, modif.).
[3] *Ibid.*, p. 54 (ed. bras.: *ibid*, p. 69, modif.).

não deixe qualquer rastro atrás de si, sendo, portanto, totalmente irrelevante para o tratamento concreto dos problemas, embora o trágico crie, justamente na exposição de Kierkegaard, uma conexão mais íntima entre estética e ética do que jamais existiu nele entre ética e religião, pois, como vimos, o herói trágico procura e encontra sua justificação no universal (e, portanto, segundo Kierkegaard, na ética); uma conexão objetiva assim tão forte entre ética e religião Kierkegaard jamais pôde encontrar. Tanto mais íntima, pois, é essa conexão entre estética e religião. Kierkegaard mesmo o admite em seus diários. Sob o título: "Sobre a minha produção vista em seu conjunto", ele escreve: "Em certo sentido, para os nossos contemporâneos, trata-se de uma escolha a fazer; é preciso escolher se é o elemento estético que deve ser convertido em pensamento total – e então explicar tudo desse modo – ou se é o religioso."[1]

Essa situação filosófica desesperada de sua filosofia do desespero forçou Kierkegaard, na nossa opinião, a proclamar de um modo vazio uma relação, jamais existente nele, entre ética e religião. Não tinha outro remédio senão fazer esse tipo de declaração sem conteúdo, a menos que quisesse confessar (a verdade objetiva) que a sua religião nada mais era do que um asilo para estetas decadentes salvos do naufrágio. E como Kierkegaard, em função da época em que viveu, não foi nenhum Huysmans ou mesmo um Camus, que encontraram no próprio desespero uma autossatisfação vaidosa e coquete, ele precisou recorrer a construções vazias, reconhecendo – inconscientemente e contra a sua vontade – que retirar, filosoficamente, ao homem o seu caráter social consiste, ao mesmo tempo, na aniquilação de toda ética.

É verdade que podemos encontrar, dentro da obra de Kierkegaard, um outro tema, ainda mais importante, de natureza aparentemente bem diversa, mas que, do ponto de vista objetivo, está estreitamente ligado ao tema precedente: a função social que ele queria atribuir à religião e ao cristianismo. Kierkegaard assiste ao processo de maturação da crise de seu tempo – ele é um anticapitalista romântico –, e os eventos de 1848 "estimulam" o seu desenvolvimento (do mesmo modo que estimulam o desenvolvimento de Carlyle, que, originalmente, possuía uma orientação muito mais social), no sentido de fazer florescer todos os gérmens do reacionarismo presente nele. Já em 1849, ele escreve em seu diário: "Se a providência deve mandar profetas e juízes, isso deve acontecer unicamente para ajudar o governo."[2] Alguns anos mais tarde, ele afirma de modo categórico:

---

[1] Kierkegaard: *Die Tagebücher*, *op. cit.*, t. II, p. 108.
[2] *Ibid.*, p. 22.

"Toda a minha obra é a defesa da ordem constituída".[1] E finalmente, em 1854, quando acredita que a revolução "pode eclodir a qualquer momento", ele vê todo o mal no fato "de que o cristianismo foi abolido como peso regulador."[2] A cristandade kierkegaardiana deve se tornar esse "peso", ao encerrar o indivíduo enquanto indivíduo em seu anonimato, ao tornar, para ele, inútil todo o mundo social contemporâneo e ao concentrar a sua energia única e exclusivamente na salvação da própria alma. "E esse peso regulador estava destinado a regular a ordem temporal."

Essa função social do sujeito solitário, o anonimato como sustentação da ordem existente e do retrocesso, não representa nada de radicalmente novo na história do irracionalismo; em Schopenhauer podem ser verificadas conexões muito análogas a estes. A única contribuição original que Kierkegaard apresenta é a nuança do desespero individual, do desespero como elevação, como sinal da verdadeira individualidade (em oposição ao abstratamente universal e genérico pessimismo de Schopenhauer), elevando o *pathos* de sua subjetividade – e do nada que tem diante de si como objeto adequado – a uma altura sublime diante da qual todas as disputas "mesquinhas" da vida social deveriam empalidecer. Também aqui podemos constatar, facilmente, a afinidade e a diferença em relação a Schopenhauer. Em ambos o nada se manifesta sob forma mitificada e mistificada. Em Schopenhauer, porém, o nada é o conteúdo real do seu mito budista, enquanto a necessária irrupção e a afirmação do nada refutam e dissolvem o mito cristão de Kierkegaard. Com isso, Kierkegaard torna-se o precursor de uma conduta reacionária, cujas reverberações podem ser percebidas ainda hoje nas filosofias de Heidegger, Camus etc.

Falamos do nada como objeto adequado da subjetividade kierkegaardiana – mas não entramos, com isso, em contradição com os fatos? Não teremos projetado em sua visão de mundo, injustamente, de modo retrospectivo, os resultados daqueles que mais tarde seriam seus sucessores na era imperialista? Não era Kierkegaard um cristão convicto, um protestante ortodoxo? Se podemos confiar nas afirmações de Kierkegaard – e não é necessário aqui tratar da questão psicológica de saber até que ponto estas afirmações foram sinceras ou foram

[1] *Ibid.*, p. 242.
[2] *Ibid.*, p. 357 s.

produto de um autoengano etc. –, então ele não é apenas um cristão convicto e ortodoxo, mas está até empenhado em restabelecer a pureza perdida da cristandade. Mas, para nós, trata-se de decifrar o significado real e objetivo dessas afirmações.

Sobretudo: para Kierkegaard, a cristandade não é uma doutrina. É certo que Kierkegaard contrapõe a essa negação, como posição afirmativa, a realização na prática, a imitação de Cristo. Que esta imitação seja, decididamente, colocada no centro não é, de fato, uma novidade surpreendente na história da religião. Mas é preciso lembrar aqui de uma diferença importante: é que, nas formas anteriores, em que era dada especial ênfase à imitação, não se estabelecia uma oposição a uma doutrina objetiva – qualquer que fosse o tipo dessa doutrina revelada. A imitação aparecia ao indivíduo como caminho para a felicidade, mas só quando suas convicções e ações estavam em perfeito acordo com a doutrina revelada. Kierkegaard, pelo contrário, dá a essa contraposição um sentido absoluto. A cristandade, para ele, não é doutrina alguma; pois assim ela seria, objetivamente, degradada a um sistema ou à parte de um sistema. Diz Kierkegaard: “A fé objetiva é, afinal, como se o cristianismo tivesse sido também proclamado como um pequeno sistema, decerto não tão bom quanto o hegeliano.”[1] Do ponto de vista subjetivo, a apropriação de uma tal doutrina – como toda relação com a objetividade – seria apenas uma aproximação, algo relativo, não absoluto, não seria Deus. Portanto, doutrina e prática, objetividade e subjetividade também aqui são contrapostos de modo antinômico e excludente. “*Objetivamente, acentua-se: o que é dito; subjetivamente: como isso é dito*”, diz Kierkegaard, e é extremamente significativo para a aproximação entre estética e religião em seu sistema o fato de que ele ainda acrescente: “Essa distinção já é válida na estética.”[2]

Mas essa contraposição nítida tem consequências decisivas para toda a concepção religiosa de Kierkegaard. Então ele desenvolve exaustivamente o pensamento que acaba de aguçar de modo aforístico: “Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade como um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele se relaciona. Desde que aquilo com que ele se relaciona seja a verdade, o verdadeiro, o sujeito está então na verdade. Quando se pergunta pela verdade subjetivamente,

[1] Kierkegaard: *Werke*, *op. cit.*, t. VI, p. 289 (ed. bras.: *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, *op. cit.*, *e-book*, v I, p. 303).
[2] *Ibid.*, p. 277 (ed. bras.: *e-book*, p. 287, negrito no original, modif.).

reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo..."[1] E ele não perde a oportunidade de extrair disso todas as consequências, declarando, nas proposições que seguem imediatamente à passagem citada, que: Se apenas o como dessa relação está dentro da verdade, então o indivíduo está dentro da verdade mesmo quando ele se relaciona, desse modo, com o não verdadeiro. Fica aqui claramente visível até que ponto Kierkegaard foi mais sincero que os seus sucessores da era imperialista. Ambos refletem sobre o ato subjetivo, e não sobre o objeto. Mas, enquanto Kierkegaard extrai disso a única consequência possível, isto é, que não se pode obter, por esta via, qualquer conhecimento, os existencialistas posteriores, seguindo o método fenomenológico de Husserl, ao refletir sobre a subjetividade do ato, simplesmente eliminam os "parênteses" dentro dos quais colocam o mundo objetivo – verdadeiro ou imaginado –, e assim asseguram terem alcançado uma "ontologia", uma verdadeira objetividade. Kierkegaard, pelo contrário, expressa com grande clareza e de modo concretamente teológico aquilo que estava contido em suas considerações filosóficas gerais precedentes: "Um ora na verdade a Deus, apesar de adorar um ídolo; o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus, e por isso adora na verdade um ídolo."[2]

Kierkegaard, portanto, leva a sério a sua teoria dirigida contra Hegel, contra toda e qualquer forma de conhecimento objetivo: "A subjetividade é a verdade." Mas, nessa pretensa fundamentação da subjetividade religiosa, o que acontece com a própria religião e com Deus? Nas suas considerações em torno dessa questão, Kierkegaard volta a comentar o caráter aproximativo da apreensão de toda objetividade por via de um sujeito, logo, de todo conhecimento, e apresenta a situação insustentável que resulta disso para aquele que existe religiosamente: "porque vai precisar de Deus no mesmo instante, porque é desperdiçado cada instante em que ele não tem Deus".[3] E, em uma nota a estas palavras, acrescenta: "Deste modo, *Deus vem a ser, com efeito, um postulado* (grifos meus, G. L.), mas não no sentido ocioso em que normalmente se toma isso; antes, torna-se evidente que essa é a única maneira de um existente entrar numa relação com Deus: quando a contradição dialética leva a paixão ao desespero e a auxilia a abraçar Deus com 'a categoria do desespero'

[1] *Ibid.*, p. 274 (ed. bras.: p. 282).
[2] *Ibid.*, p. 276 (ed. bras.: p. 286).
[3] *Ibid.*, p. 275 (ed. bras.: p. 285).

(fé), de forma que o postulado, longe de ser arbitrariedade, é justamente uma *legítima defesa*; de modo que Deus não é um postulado, mas que o existente postule Deus é – uma necessidade."[1] Podemos ver como Kierkegaard está empenhado em aparar as arestas de suas consequentes deduções e em atenuar o caráter de postulado de seu Deus, para torná-lo um simples, ainda que certamente necessário, aspecto do comportamento subjetivo.

No entanto, tais tentativas não mudam em nada o estado de coisas que resulta necessariamente de suas premissas, e Kierkegaard é por demais filho de seu tempo, é por demais "moderno", para que pudesse se dedicar seriamente a alterar essencialmente essas conclusões, para que tentasse, por exemplo, comprovar um desempenho efetivo do seu postulado de Deus. Ele é contemporâneo da dissolução do hegelianismo, tem clareza sobre a importância da crítica da religião em Feuerbach; na verdade, está fascinado pelo modo como este reduz a religião à subjetividade humana, mesmo que, como é o caso em Feuerbach, com o propósito de dissolvê-la. Assim diz sobre Feuerbach: "Por outro lado, um debochado ataca o cristianismo e, ao mesmo tempo, o expõe de modo tão apropriado, que é um prazer lê-lo, e quem se sentir perplexo diante de sua exposição tão precisa, quase terá de recorrer a ele."[2]

Essa simpatia pelos ateus de seu tempo não é de modo algum fortuita. Não só porque Kierkegaard compreendeu tão claramente quanto os ateus a insustentabilidade de uma defesa objetiva e científica da religião, mas também porque as condições particulares do reflexo ideológico da crise político-social dos anos 1840 produzem uma forte aproximação. Já destacamos repetidas vezes como a dissolução do idealismo objetivo ocupa o centro dessa crise, como – enquanto não era realizada a suplantação materialista-dialética de Hegel – cada tentativa burguesa de ultrapassar Hegel em sentido revolucionário tinha de converter-se, necessariamente, em um subjetivismo filosófico. Isso se mostrou com muita clareza em Bruno Bauer e em Stirner. Mas também nos pontos fracos do antropologismo de Feuerbach estão contidos estes mesmos elementos de subjetivização. Também aqui – por falta de uma teoria dialética

[1] *Ibid.*, p. 275 (ed. bras.: nota 501, p. 352 do *e-book*).
[2] *Ibid.*, t. II, p. 291. Ele também diz, nos "Estágios", sobre Börne, Heine e Feuerbach: "Eles sabem muito bem o que dizem, quando tratam de religião". t. IV, p. 418 s.

do reflexo – a coerente doutrina materialista da independência fundamental do objeto em relação ao sujeito tem de perder algo de seu rigor. O próprio Feuerbach, é verdade, sempre esteve empenhado em seguir com rigor essa linha materialista, mas isso só lhe é possível na teoria do conhecimento em sentido estrito; em todos os demais aspectos manifestam-se nele, com maior ou menor clareza, como apontaram Marx, Engels e Lênin, as inconsequências de seu antropologismo. Por isso é necessário acentuar que o materialismo filosófico de Marx e Engels não é idêntico ao materialismo de Feuerbach, do mesmo modo como tampouco são idênticas a dialética marxista e a dialética de Hegel.

Por meio desses elementos de subjetivização, as consequências ateístas dessa crítica materialista da religião resultam igualmente num lusco-fusco cintilante: o ateísmo apresenta-se como uma nova forma de religião. Isso pode ser observado nitidamente em Heine. Mas também em Feuerbach não faltam essas incoerências de uma eternização da religião sob formas ateístas, e Engels, ao criticar essas debilidades, lembra como elas eram comuns naquela época. A título de exemplo, ele cita a expressão dos partidários de Louis Blanc, que costumavam dizer: "Donc, l'athéisme c'est votre religion!"[1]

Evidentemente, não se pode jamais afirmar que Kierkegaard professe abertamente um ateísmo religioso; este é um produto inconsciente e involuntário de sua concepção. Kierkegaard, ao querer preservar a religião e livrá-la do falso idealismo objetivo de Hegel, cai na corrente daquele subjetivismo que quer reduzir ao sujeito todo tipo de objetividade e fazer derivar esta exclusivamente daquele. Exatamente por isso tem de desaparecer todo objeto (e, com ele, todo vestígio de Deus) em suas considerações, por assim dizer, gnosiológicas do sujeito religioso. Mas essa metodologia é, ao mesmo tempo, a exata expressão de seu sentimento espontâneo de mundo e determina com isso o mundo circundante e o mundo contemporâneo – típico para ele – de seu comportamento religioso existencial: o nada. Kierkegaard exige do seu homem religiosamente existente que se atenha à "incerteza objetiva", "na incerteza objetiva, eu estou sobre '70.000 braças de água', e contudo creio."[2]

---

[1] Marx-Engels: *Ausgewählte Schriften*, *op. cit.*, t. II, p. 352 s. *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*. Em francês no original: "Então, o ateísmo é vossa religião".

[2] Kierkegaard: *Werke*, *op. cit.*, t. VI, p. 279 (ed. bras.: *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. *E-book*, v. I, p. 290).

Mas acreditar em quê? A doutrina desapareceu, já que toda doutrina é "ou uma hipótese ou uma aproximação, porque toda decisão eterna reside justamente na subjetividade."[1] A comunidade dos crentes desapareceu, pois todo homem religioso vive num anonimato absoluto: "Mas na paixão absoluta, ocorre o extremo da subjetividade, e é justamente no intenso como desta paixão que o indivíduo está distanciado ao máximo deste terceiro."[2] Kierkegaard prossegue, dizendo que, quando dois religiosos conversam entre si, "um produziria um efeito cômico sobre o outro,... pois nenhum deles ousaria expressar diretamente a interioridade oculta".[3] E a imitação de Cristo? Se não existe doutrina, já que, de acordo com a concepção de Kierkegaard, consequentemente, a passagem de Cristo sobre a terra representa, ela mesma, o ponto culminante do anonimato, como pode a subjetividade religiosa saber a quem deve imitar, e em quais atos ou intenções? Portanto, ela nada mais tem como guia senão aquilo que encontra em sua própria subjetividade, o que, em Kierkegaard, é desespero e nihilismo.

E, seguindo seus sentimentos mais íntimos, Kierkegaard professa esse ar rarefeito da mais completa solidão, essa atmosfera do nada, e isso precisamente a propósito do problema do máximo desdobramento da subjetividade. Não é em vão que escreve em seu diário no ano de 1848: "O discípulo leva, em certo sentido, uma existência atrofiada, enquanto vive com o mestre. O discípulo não pode, em certo sentido, chegar a ser ele mesmo."[4] E o Deus dos diários de Kierkegaard tem a mesma fisionomia do intelectual burguês desesperadamente excêntrico (nessas passagens, Kierkegaard é um discípulo inconsciente e inconsequente de Feuerbach, ao qual se refere, inconscientemente, de modo caricato). Em seu diário, encontra-se escrito (em 1854): "Certamente Deus é uma pessoa, mas se quer sê-la perante o indivíduo, depende de se isso agrada a Deus. A graça de Deus consiste em ele querer ser pessoa em relação a ti; e se tu desperdiças a sua graça, ele te pune estabelecendo contigo uma relação de objetividade. E nesse sentido podemos dizer que o mundo (apesar de todas as provas) não tem um Deus pessoal."[5]

Quando, justamente no período final de sua vida, em que luta franca e abertamente pela restauração da pureza do cristianismo, Kierkegaard

---

[1] *Ibid.*, p. 269 (ed. bras.: *ibid.*, *e-book*, p. 276-277).

[2] *Ibid.*, t. VII, p. 194 (ed. bras.: *Pós-Escritos às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016. *E-book*, v. II, p. 299).

[3] *Ibid.*, p. 196 (ed. bras.: *ibid.*, *e-book*, p. 302).

[4] Kierkegaard: *Die Tagebücher*. *Op. cit.*, t. II, p. 80.

[5] *Ibid.*, p. 392.

declara que, nos tempos modernos, não existe em absoluto o cristianismo, está perfeitamente de acordo com essa sua profunda orientação íntima, com esse seu aristocratismo solipsista : "Até aqui não encontrei um só homem, cuja vida, pela impressão que tive dele (prescindindo daquelas 'declarações', absolutamente dispensáveis), tenha demonstrado, mesmo de longe, que tivesse morrido para o mundo e se transformado em espírito (e tampouco acredito ser eu mesmo um deles). Como é possível explicar, então, que, como em todo mundo, Estados e países inteiros escolham o cristianismo, e que sejamos, nós, milhões de cristãos?"[1] Tampouco as afirmações acerca do cristianismo do passado passariam pelo crivo de sua crítica, caso ele resolvesse apurá-las.

À primeira vista, os dois movimentos apontam em direções opostas, mas, do ponto de vista social, derivam das mesmas causas. Se o ateísmo ganha um caráter religioso em pensadores que, geralmente, têm uma orientação progressista, isso ocorre, inicialmente, devido à hesitação e ao temor diante das consequências últimas das suas próprias posições; porém – com a crescente decadência da burguesia e de sua ideologia –, ele irá evoluir, cada vez mais, para o abandono de toda e qualquer atitude crítica diante das questões ideológicas gerais. Trata-se daquele mesmo processo do qual faz parte o agnosticismo dos cientistas filosofantes da natureza, que, por certo tempo, foi um "materialismo envergonhado" (Engels), mas que, no período imperialista, converteu-se, de modo cada vez mais firme, num idealismo reacionário e numa criação de mitos. Pelo contrário, a conversão ao ateísmo da atitude religiosa é considerada, à primeira vista, um processo espontâneo de dissolução da visão religiosa do mundo. No entanto, a tática de defesa elástica da burguesia reacionária é capaz de fazer disso um novo instrumento a seu favor, na medida em que é possível, com a ajuda dessa dissolução, amortecer aquela crise da intelectualidade burguesa, que, de outro modo, abandonaria todo tipo de religião, e, desse modo, colocá-la sob a proteção religiosa da ordem existente. Assim – durante o período imperialista –, aos poucos, as duas tendências vão confluindo, tornando-se difícil, às vezes, distinguir uma da outra.

Referimo-nos a uma tática da burguesia reacionária. Mas seria falsear a exatidão dessa afirmativa, se

---

[1] Kierkegaard: *Werke*, op. cit., t. XI, p. 121. Do ponto de vista de Kierkegaard, certamente seria preciso perguntar: como ele pode saber que nenhum de seus contemporâneos é cristão? De acordo com o anonimato por ele mesmo estatuído, qualquer um também poderia ser cristão. Em sua própria teoria do conhecimento, Kierkegaard certamente não tem um critério para a resolução dessa questão.

procurássemos responsabilizar Kierkegaard por uma tática dessa natureza. Kierkegaard, subjetivamente, era um pensador honestamente convicto, cujas contradições nasceram do fato de ele ter sido levado por correntes sociais, de cuja essência ele pouco ou nada compreendia. (Que não lhe faltasse inteiramente a consciência a respeito da sua posição político-social, está claro pela sua concepção, que já conhecemos, da religião como uma potência conservadora.) Trata-se, no caso dele, de uma expressão espontânea do modo de sentir de uma camada de intelectuais burgueses desenraizados, que se converteram em parasitas. Que aqui não se trata de um problema pessoal de Kierkegaard ou de um problema dinamarquês, está claro não só pela sua repercussão internacional posterior, mas também pelo fato de que, independentemente dele, concepções similares de ateísmo religioso surgem e tornam-se ativas em todos os lugares.

É impossível, aqui, tratar dessa questão, mesmo que sob a forma de um esboço. Vou me referir apenas, de passagem, a Dostoiévski, que, sob condições sociais concretas inteiramente diversas, com objetivos e meios inteiramente diversos, assume, repetidas vezes, uma posição muito parecida em relação à confluência de religião e ateísmo. Uma investigação sobre as correspondências e divergências entre ambos seria, com certeza, muito interessante e instrutiva. Temos, aqui, de nos conformar com a observação de que, em *Os santos*, de Dostoiévski, o ateísmo manifesta-se até mesmo como o "penúltimo passo para a fé perfeita". É verdade que Dostoiévski, em nítida oposição a Kierkegaard, também procura representar essa "fé perfeita" em seu desempenho humano prático. Mas – o que é característico – sempre de tal modo que esse desempenho, se, por um lado, deve significar uma ruptura com o anonimato kierkegaardiano dos homens em suas relações recíprocas, por outro, exprime sempre a afinidade estreita dessa "bondade visionária" com um profundo espírito cético diante do homem, com o desprezo niilista por eles.[1]

---

[1] Da rica literatura sobre o ateísmo religioso, citaremos aqui apenas uma passagem significativa, capaz de mostrar a universalidade dessa tendência. Diz Berdjajew: "L'atheisme n'est q'une des expériences dont se compose la vie de l'homme, un moment dialectique de la connaissance de Dieu. Le passage par Le stade de l'athéisme peut signifier l'épuration de l'idée de Dieu, la délivrance de l'homme du mauvais sociomorphisme." (O ateísmo é apenas uma das experiências que compõem a vida do homem, um momento dialético do conhecimento de Deus. A passagem pelo estágio do ateísmo pode significar a purificação da ideia de Deus, a libertação do homem do mau sociomorfismo.) Este último termo mostra que também Berdjajew vê o "mérito" principal do ateísmo religioso na dessocialização do homem. Berdjajew: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris, 1947. p. 26.

A forma de ateísmo religioso que temos aqui é, portanto, mais desenvolvida que aquela de Schopenhauer. A sua contradição, há pouco apontada, pode ser enriquecida pela comparação com um aspecto novo: a sua relação com a prática. O pessimismo irracionalista de Schopenhauer culmina na mais completa e ascética aversão a qualquer tipo de prática. Kierkegaard, pelo contrário, acentua, de modo decidido, o papel da atividade, da ação, para a subjetividade existente, e até polemiza, não desprovido de razão, contra a atmosfera fantástica que se introduz na pura contemplação do idealismo alemão; ele chama, acertadamente, de fantasma o sujeito-objeto idêntico de Schelling e Hegel.

A oposição entre Schopenhauer e Kierkegaard é igualmente uma consequência do desenvolvimento histórico, da crise cada vez mais aguda que atinge o ser social da classe burguesa. Aquilo que no período pantanoso da Restauração foi a forma típica de uma recusa reacionária da participação na prática social, portanto, a forma típica de uma "neutralização" reacionária da intelectualidade, e o que se tornou, de novo, a forma típica geral após a derrota da revolução de 1848, não podia bastar na época de crise dos anos 1840. Do ponto de vista objetivo, Kierkegaard cumpre uma "neutralização" reacionária, uma recusa reacionária da prática social, do mesmo modo como faz Schopenhauer. Entretanto, não contrapõe a esta uma forma pura de recusa contemplativa da vida, mas um agir "próprio" e "existencial", ainda que cuidadosamente depurado, como vimos, de todas as determinações sociais, e que é, portanto, na verdade, apenas um agir aparente. Esse agir, sem dúvida, possui os atributos "internos" do agir, cuja descrição conceitual contém os mais diversos atos anímicos, e que, assim, parece ser uma imagem enganosa do próprio agir, embora, nele, seja apagado tudo aquilo que faz o agir se converter, de fato, no agir, isto é, a objetividade da vida social.

O próprio Kierkegaard, em certos momentos de autocrítica, dá-se conta de que esse elemento central do seu pensamento apresenta, fundamentalmente, uma caricatura do agir. Ele escreve em seu diário (1854): "É possível imaginar-se alguma coisa mais ridícula do que querer empregar um guindaste para suspender um alfinete?"[1] É certo que foi precisamente esse caráter deformado, fictício,

[1] Kierkegaard: *Die Tagebücher*. op. cit., t. II, p. 383.

que – em função da pura interioridade – fez com que a filosofia kierkegaardiana tivesse uma certa influência no período da crise dos anos 1840 e uma influência ainda mais extensa – e que perdura até hoje – no período de crise entre as duas guerras mundiais imperialistas. Pois a extinção das determinações sociais da prática facilita sempre, por um lado, a decisão em favor da realidade existente, enquanto que a aparência da prática, por outro, dá à neutralização irracionalista da intelectualidade uma acentuação reacionária mais decisiva e ativa do que aquela contida na contemplação schopenhaueriana. Nas correntes subsequentes do período imperialista, influenciadas por Kierkegaard, esse caráter é muito mais acentuado, ao passo que o existencialismo moderno – com o auxílio do método fenomenológico de Husserl – conta com meios muito mais refinados, que o próprio Kierkegaard, para destruir as determinações sociais concretas. Os herdeiros modernos de Kierkegaard apagam todos os elementos concretos, históricos e sociais da prática, mas conservam – desses elementos – ainda um esqueleto deformado, sob a forma de uma suposta objetividade ontológica. (Pense-se no "Impessoal", de Heidegger.) A prática existencialista, portanto, não mais contrapõe, como em Kierkegaard, a atividade "histórico-universal" vazia, inútil, antiética à preocupação interior com a salvação da própria alma, mas quer produzir a impressão de que é na "verdadeira" realidade, ontologicamente depurada, na "situação", que o homem pode escolher livremente, pode realizar seu "projeto" (Sartre). Esse modo existencialista de dissolver os conteúdos, a orientação do desenvolvimento etc. das determinações sociais permitiu, por exemplo, que, diante de tal "livre escolha", Heidegger optasse por Hitler.

Essa concepção da atividade aparente constitui, na história do irracionalismo, o passo decisivo de Kierkegaard para além da posição de Schopenhauer. Outro passo decisivo nesse sentido foi dado por Nietzsche, avançando em direção a uma reação mais decisiva e militante. Mas, com todas as contradições que aqui se manifestam, não podemos negligenciar a afinidade estreita existente entre Schopenhauer e Kierkegaard, em particular nas questões relacionadas à ética. Quando, nos anos 1850, Kierkegaard leu Schopenhauer, acolheu calorosamente a sua filosofia. Sendo um pensador arguto, é verdade que logo apontou para o ponto mais fraco da ética schopenhaueriana, observando "que é sempre desagradável apresentar uma ética que não exerce poder sobre aquele que ensina..."[1] Em outra passagem

[1] *Ibid.*, p. 345 s.

comentou, de modo áspero, a pretensão de Schopenhauer de "que ele seria o primeiro a conceder, no sistema, um lugar ao ascetismo", que chamou de "conversa fiada de professor".[1] E daqui em diante ele investiga a posição de Schopenhauer em relação à filosofia universitária, por ambos desprezada: "Mas qual é, então, a diferença de Schopenhauer para um professor? Em última instância, no fato de ter posses." A sua conclusão é que Schopenhauer não está totalmente livre de ser um mero sofista – no sentido socrático, o que significa muito para Kierkegaard, pois representa, para ele, a forma não cristã de "existência".

Mas como fica o desempenho do próprio Kierkegaard nessa prova, na qual, como vimos, Schopenhauer não se saiu muito bem? Sobretudo, ele precisa admitir que o valor "existencial" da independência material, garantida por um patrimônio próprio, é para ele, assim como para Schopenhauer, um elemento decisivo. E é suficientemente honesto para confessá-lo, abertamente, ao menos em seu diário: "O fato de eu ter me tornado um escritor se deve, essencialmente, à minha melancolia, e ao meu dinheiro."[2] E, em outra passagem: "Mas mesmo se eu analisasse a minha existência de escritor de maneira totalmente isolada do resto da minha vida – permaneceria ainda assim um inconveniente, que é o fato de eu ter sido privilegiado, de ter podido viver uma vida independente. Isso eu reconheço completamente, e, nesse sentido, me sinto muito mesquinho em comparação com tais homens que foram capazes de desenvolver uma existência espiritual verdadeira em meio à pobreza material."[3] Nesse ponto, Kierkegaard não pode cobrar nada de Schopenhauer: a filosofia de ambos culmina numa atitude puramente interior, "independente" perante os anseios da vida social cotidiana, permitindo-lhes contemplar de cima para baixo, com profundo desprezo, os artesãos da filosofia (os professores, sobretudo, Hegel), ficando patente que o fundamento dessa sublimidade não deve ser buscado na ética em si mesma, mas na independência financeira de seus autores. Constatar tal fato

[1] *Ibid.*, p. 368 s.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 373.

[3] *Ibid.*, p. 384. Tais passagens poderiam ser multiplicadas o quanto quiséssemos. Recomendamos aos leitores que se interessam pelo lado biográfico de Kierkegaard, sobretudo, a conversa com Emil Boesen, pouco antes de sua morte. *Ibid.*, t. II, p. 407, assim como as memórias de sua sobrinha Henriette Lund, *ibid.*, p. 413. Não nos interessam aqui os detalhes biográficos, mas apenas a apresentação da relação entre uma ética meta-social "sublime" e a sua base financeira ordinariamente burguesa.

não é desprovido de interesse histórico, pois a tendência ascendente da filosofia burguesa produziu pensadores que encarnaram – é certo que livres de premissas e consequências irracionalista-reacionárias – esse tipo de atitude em relação ao "ofício de artesão" numa vida repleta de sacrifícios; basta lembrar de Spinoza, Diderot ou Lessing.

Mais importante ainda é que, em relação à realização "existencial" de sua ética, Kierkegaard aproxima-se muito da solução schopenhaueriana, evidentemente, numa forma mais disfarçada, menos cínica. Gostaríamos de lembrar mais uma vez da passagem em que Kierkegaard nega aos seus contemporâneos o direito de se dizerem cristãos. Nela se encontra, entre parênteses, a frase: "tampouco acredito ser eu mesmo um deles". Nas considerações finais desse livro, está dito: "Se, pelo contrário, não há, em nossa época, ninguém que ouse assumir a tarefa e o caráter do reformador, então a ordem estabelecida deve continuar existindo, continuar vigorando – enquanto nós nos resignamos em reconhecer, de acordo com a verdade, que, considerado do ponto de vista cristão, ela é apenas uma aproximação moderada ao cristianismo."[1]

Mas o que significa isso, formulado com outras palavras, senão o comportamento de Schopenhauer contra o ascetismo na teoria e na própria prática? Ao substituirmos – no comentário que Kierkegaard faz sobre essa posição de Schopenhauer e que citaremos logo adiante – a palavra ascetismo pela palavra cristianismo, não só teremos diante de nós uma autocrítica inconsciente e, por isso mesmo, demolidora de Kierkegaard, mas teremos achado, também, um argumento a mais em defesa da ideia de que a sua filosofia é menos uma renovação do cristianismo que uma nova variedade do ateísmo religioso irracionalista. Diz Kierkegaard: "O fato de o ascetismo encontrar o seu lugar no sistema não seria um sinal indireto de que o seu tempo findou? Houve tempos em que se era um asceta no caráter. Veio então uma época em que se deixou cair no esquecimento tudo aquilo relativo ao ascetismo. Agora alguém se vangloria de ter sido o primeiro a ter lhe dado um lugar no sistema. Mas justamente esse modo de se ocupar do ascetismo já mostra que este não existe para ele no sentido verdadeiro... Muito longe de ser propriamente um pessimista, Schopenhauer representa maximamente o interessante; de algum modo, ele torna o ascetismo interessante, o mais perigoso que pode existir em uma época ávida de prazer,

[1] Kierkegaard: *Werke*. op. cit., t. XI, p. 188.

que sofrerá o mais grave dano por destilar o prazer até mesmo do ascetismo, considerando o ascetismo algo desprovido de caráter e indicando-lhe um lugar no sistema."[1]

Essa autocrítica inconsciente se mostra ainda mais certeira pelo fato de que Kierkegaard, em primeiro lugar, faz aqui – também de modo involuntário – a confissão de que o cristianismo já pertence ao passado e que a prova disso está exatamente no tratamento dialético qualitativo, no lugar que a religião ocupa nos "estágios" (seu lugar no sistema); especialmente porque, como acabamos de demonstrar, o caráter puramente ético, prático-subjetivo da religião é uma ilusão da qual Kierkegaard é vítima, já que ele, assim como Hegel e Schopenhauer – produziu apenas um sistema. Em segundo lugar, Kierkegaard faz notar, com grande energia, o quão frívolo e inoportuno para as questões éticas decisivas é esse ascetismo "tornado interessante" de Schopenhauer, e o quão longe este vai, aqui, ao encontro das tendências ávidas de prazer em um mundo decadente e ávido de prazer. Mas o caso de Kierkegaard é exatamente o mesmo. E não por um acaso: exigências como o ascetismo budista ou o cristianismo do "paradoxo" seriam – se tomados ao pé da letra –, no período do capitalismo e mais ainda do imperialismo, absurdos anacrônicos, e seus anunciadores, meros excêntricos que a ninguém interessariam.

O que fez com que Schopenhauer e Kierkegaard pudessem obter repercussão mundial tem a sua explicação no caráter essencial, há pouco analisado, dos seus sistemas: é da essência do capitalismo que toda ética burguesa tenha um caráter contraditório. Para o burguês em geral valem as palavras de Marx: "A atitude do burguês para com as instituições de seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgride sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros as observem".[2] De um jeito muito mais complexo, esse mesmo estado de coisas se reflete na intelectualidade burguesa. Na época da ascensão da classe, das ilusões histórico-mundiais justificáveis acerca da própria realidade de classe, surgiram tentativas de resolver ideologicamente as contradições, sobre o fundamento da missão histórico-social da burguesia. A relação entre o *bourgeois* e o *citoyen* é uma das questões mais importantes desse complexo, uma tentativa honesta de apreender, conceitualmente, as contradições objetivas do ser burguês.

---

[1] Kierkegaard: *Die Tagebücher. op. cit.*, t. II, p. 368 s.

[2] Marx-Engels: *Die Deutsche Ideologie* . Berlim, 1953, p. 182 (ed. bras.: *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 181).

Com o acirramento cada vez maior das contradições do capitalismo, com o término da luta pela liquidação completa dos resquícios do feudalismo, com o nascimento da frente de defesa da burguesia contra o proletariado, como único terreno em que esta está de fato empenhada, inicia-se, naturalmente, também na ética, o período da apologética. A sua forma vulgar sanciona, diretamente, todas as hipocrisias que essa tendência de desenvolvimento da sociedade engendra no burguês mediano. As formas indiretas obtêm a aprovação moral da sociedade burguesa por caminhos tortuosos, pois a apologética indireta consiste, no geral, em repudiar, desse modo, a realidade em seu conjunto (a sociedade em seu conjunto), em negar que a consequência última dessa negação conduz à aprovação do capitalismo ou, pelo menos, a uma atitude de tolerância benevolente. No domínio da moral, a apologética indireta difama, sobretudo, a atuação social em seu conjunto e, muito especialmente, toda tendência empenhada em transformar a sociedade. Ela alcança esse objetivo isolando o indivíduo e proclamando ideais éticos tão elevados que, diante de sua sublimidade, a pequenez mesquinha das finalidades sociais parece empalidecer e dissolver-se. Mas uma ética dessa natureza, se pretende alcançar uma influência real, ampla e profunda, deve não só afirmar esse ideal elevado, mas, ao mesmo tempo, dispensar (com a ajuda, também, de argumentos éticos sublimes) os homens de segui-la, pois, a realização desse ideal poderia colocar o indivíduo burguês decadente diante de uma tarefa que, pessoalmente, parecer-lhe-ia ser tão difícil quanto a ação social. Isso tornaria problemática a eficácia da função desviadora da apologética indireta. O burguês decadente, em particular, o intelectual decadente, precisa de uma exaltação aristocrático-moral, que não lhe obrigue a nada; ele – ao usufruir, de fato, de todos os privilégios do ser burguês – quer possuir, a fim de realçar seu prazer, o sentimento de exceção, até mesmo da “exceção rebelde”, “não conformista”. Desse modo, reproduz na esfera da “espiritualidade pura” o egoísmo do burguês ordinário que se preocupa apenas consigo mesmo e, ao mesmo tempo, sente o prazer espiritual de estar infinitamente acima deste, de encontrar-se em radical oposição à moral ordinária da burguesia.

Só por meio desse duplo pôr e superar, a apologética indireta pode cumprir, plenamente, a sua função social no terreno da moral: criar um complicado sistema de modos de conduta, dissociado da prática cotidiana e em correspondência com as exigências e necessidades espirituais da intelectualidade,

cujo núcleo mais íntimo e profundo, todavia, continua sendo – sob uma forma exaltada, inflada e deformada – aquela forma fundamental do ser social burguês e da ética que lhe corresponde, aquela, bem entendido, que acabamos de conhecer na determinação de Marx. A apologética indireta no campo da moral tem a tarefa de recolocar nos trilhos do desenvolvimento reacionário da burguesia aquela intelectualidade rebelde, conservando todas as suas pretensões intelectuais e éticas em relação ao próprio conforto. Na descoberta desses métodos, Schopenhauer e Kierkegaard foram os precursores. Seus epígonos não inventaram nada de essencialmente novo (Nietzsche não figura entre eles, na medida em que veio a desenvolver esse pensamento no sentido da reação militante); apenas adaptaram esses métodos às necessidades cada vez mais reacionárias da burguesia imperialista; eliminaram cada vez mais aqueles restos de coerência e de boa-fé que Schopenhauer e Kierkegaard ainda possuíam parcialmente; converteram-se, cada vez mais, em meros apologetas da decadência burguesa *sans phrase*.

TERCEIRO CAPÍTULO

Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista

I

Podemos dizer, de maneira geral, que o fim da revolução de 1848 marca o período de decadência da ideologia burguesa. É certo que existem – sobretudo na literatura e na arte – alguns representantes do período de ascensão da burguesia cujas criações não se pode, de modo algum, relacionar a esse estágio. (Basta apontarmos para Dickens e Keller, Courbet e Daumier.) Além disso, o período que se estende entre 1848 e 1870 é repleto de importantes figuras de transição, cujas obras, de fato, apresentam traços da decadência, mas que, pelo conteúdo central destas, não pertencem, de modo algum, a essa fase (Flaubert, Baudelaire). No campo das ciências teóricas, particularmente da economia e da filosofia, o declínio, certamente, inicia-se muito antes; a economia burguesa, desde a dissolução da escola de Ricardo (na década de 1820), e a filosofia burguesa, desde a dissolução do hegelianismo (décadas de 1830 e 1840), não produziram nada de original e de progressivo. Ambos os campos são completamente regidos pela apologética do capitalismo. A situação é similar nas ciências históricas. O fato de as ciências naturais alcançarem, nesse período, enormes progressos – a obra-prima de Darwin aparece entre 1848 e 1870 – não muda em nada esse quadro. Descobertas progressistas, nessa área, continuam a aparecer até os nossos dias, mas isso, por si só, não impede que se inicie uma certa degeneração da metodologia geral, uma crescente tendência reacionária da filosofia burguesa nas ciências naturais, bem como o emprego cada vez mais enérgico dos resultados das ciências naturais na difusão de concepções reacionárias. (Não estamos falando, aqui, sobre o desenvolvimento ideológico na Rússia, onde o ano de 1905 corresponde ao ano de 1848 no Ocidente – e apenas doze anos mais tarde a revolução socialista iria triunfar.)

Só no contexto de todos esses fatos – guardadas as devidas proporções – temos o direito à seguinte afirmação: também os anos de

1870/1871 significam um ponto de inflexão no desenvolvimento ideológico. Em primeiro lugar, nesses anos, encerra-se a história da formação dos grandes Estados Nacionais na Europa Central, e, com isso, cumprem-se muitas das mais importantes exigências da revolução burguesa; de qualquer forma, com isso, chega ao fim o período revolucionário da burguesia na Europa ocidental e na central. Mesmo que faltem na Alemanha e na Itália (para não falar da Áustria e da Hungria) elementos muito importantes da efetiva transformação revolucionário-burguesa, mesmo que continuem a sobreviver muitos resquícios feudal-absolutistas, a partir de agora só é possível pensar em sua liquidação mediante uma revolução conduzida pelo proletariado. E a revolução proletária mostra, já nesses anos, a sua clara fisionomia na Comuna de Paris. As Revoltas de Junho constituíram o primeiro ponto de inflexão da revolução de 1848, não só para a França, mas para a Europa inteira: a sua erupção consolidou a aliança da burguesia com as classes reacionárias, a sua derrota selou o destino de toda revolução democrática durante esses anos. Mas a ilusão de que essas vitórias da burguesia iriam restabelecer de uma vez por todas a "ordem" não tardaria a se desvanecer. Após uma breve pausa – em termos históricos –, os movimentos de massas da classe operária novamente se reanimaram; em 1864, deu-se a fundação da Primeira Internacional, e, em 1871, o proletariado conseguiu, mesmo que por um tempo relativamente curto e apenas nas proporções de uma metrópole, tomar o poder: nascia a Comuna de Paris, a primeira ditadura do proletariado.

As consequências ideológicas desses eventos são de ampla repercussão. Cada vez mais a polêmica da ciência e da filosofia burguesa se dirige contra o novo adversário, contra o socialismo. Enquanto a ideologia burguesa, no período de sua ascensão, combatia o regime feudal-absolutista e os seus conflitos quanto aos rumos a serem tomados derivavam das diferenças sobre a concepção dessa oposição, agora o inimigo principal é a visão de mundo do proletariado. Com isso, porém, modificam-se o objeto e a forma de expressão de toda a filosofia reacionária. No período da linha ascendente da burguesia, a filosofia reacionária defendia o absolutismo feudal, assim como, mais tarde, defenderia os resquícios feudais, a Restauração. A posição particular de Schopenhauer fundamenta-se, como vimos, no fato de ele ser o primeiro a difundir uma visão de mundo expressamente burguesa-reacionária. Mas ele se encontra ainda na mesma linha do reacionário feudal Schelling, na medida em que ambos consideram as tendências progressistas – o materialismo e o método dialético – os principais adversários da filosofia burguesa.

Com as Revoltas de Junho e, principalmente, com a Comuna de Paris, modifica-se, de um modo radical, a direção da polêmica reacionária: por um lado, não há mais uma filosofia burguesa progressista a ser combatida; na medida em que ainda se produzem disputas ideológicas desse tipo – e, na superfície, elas ocupam um lugar de destaque –, trata-se de divergências em torno da tática mais eficaz para tornar o socialismo inofensivo, e de diferenças entre os diversos setores da burguesia reacionária. Por outro lado, o adversário central já se manifestou também na forma teórica. Apesar de todos os esforços da ciência burguesa, torna-se cada vez mais difícil aniquilar o marxismo por meio do silêncio; de modo cada vez mais nítido, os líderes ideológicos da burguesia percebem que reside aqui a linha de defesa decisiva, sobre a qual eles devem concentrar o principal dos seus esforços. É verdade que o caráter defensivo da filosofia burguesa decorrente disso se manifesta de modo apenas lento e contraditório. A tática da eliminação pelo silêncio domina ainda por muito tempo; às vezes surgem tentativas de introduzir o aspecto "útil" do materialismo histórico, devidamente distorcido, na ideologia burguesa; mas só após a Primeira Guerra Mundial imperialista, após a vitória da Grande Revolução Socialista de Outubro na Rússia, essa tendência ganha uma fisionomia clara. Mas esse caráter defensivo se expressa no fato de que, já desde o início, a filosofia veja-se compelida a questionamentos e a discussões metodológicas que não derivam de suas próprias necessidades, mas que lhe são impostas pela existência do adversário. As respostas correspondem, naturalmente, a cada um dos interesses de classe da burguesia.

No caso de Nietzsche, é verdade que nos encontramos só no estágio inicial desse desenvolvimento. Mas podemos constatar uma modificação importante já nessa fase. Isso se manifesta, sobretudo, no fato de que os primeiros irracionalistas, como Schelling e Kierkegaard, na luta contra a dialética idealista de Hegel, às vezes estavam em condições de apontar alguns de seus defeitos reais. Embora eles extraíssem de uma crítica como essa, parcialmente correta, conclusões sempre retrógradas, permanece a importância histórico-filosófica de suas observações críticas acertadas. A situação é completamente diversa quando o inimigo a ser combatido passou a ser o materialismo histórico e dialético. Nesse momento, a filosofia burguesa não se encontra mais em condições de exercer uma crítica efetiva, nem mesmo de compreender corretamente o objeto da sua polêmica; o máximo que é capaz de fazer é ou polemizar – de início, abertamente, depois,

de modo disfarçado – contra a dialética e o materialismo de um modo geral, ou então contrapor, demagogicamente, uma pseudodialética à dialética real.

A isso se acrescenta o fato de que, ao cessarem os grandes debates de princípios no interior da burguesia, cessa também o conhecimento objetivo da matéria por parte dos filósofos burgueses. Schelling, Kierkegaard ou Trendelenburg ainda conhecem muito bem a filosofia de Hegel. Schopenhauer é também um precursor da decadência burguesa na medida em que critica Hegel sem conhecê-lo, sequer superficialmente. Mas é que diante do inimigo de classe tudo parece permitido; cessa, nesse momento, toda a moralidade científica. Até mesmo pesquisadores que, em outros domínios, de modo escrupuloso arriscam-se a tomar uma posição só depois de se apropriarem a fundo da matéria estudada, permitem-se aqui as afirmações mais levianas baseadas em outras tomadas de posição – igualmente infundadas – e sequer pensam em recorrer às fontes reais, nem mesmo para a comprovação dos fatos. Essa é também uma das razões pelas quais o combate ideológico contra o marxismo se situa num nível incomparavelmente mais baixo do que, em sua época, a crítica irracionalista e reacionária à dialética hegeliana.

Em tais condições, com que direito podemos afirmar de Nietzsche que toda a sua obra foi uma polêmica contra o marxismo e o socialismo, se é evidente que ele jamais leu sequer uma linha de Marx e Engels? Acreditamos, todavia, estar autorizados a fazer tal afirmação, pelo fato de que toda filosofia é determinada, em seu conteúdo e em seu método, pelas lutas de classes de seu tempo. Ainda que os filósofos – assim como os eruditos, os artistas e outros ideólogos – desconheçam, em maior ou menor medida, essa circunstância, e não tenham dela às vezes a menor consciência, essa determinação de seu posicionamento diante das chamadas "questões últimas" se impõe, apesar de tudo. Aquilo que Engels diz acerca dos juristas aplica-se com ainda mais intensidade à filosofia: "O reflexo das relações econômicas sob a forma de princípios jurídicos... é produzido sem que seus agentes tenham disso consciência; o jurista imagina que opera por meio de proposições apriorísticas, enquanto elas não passam de reflexos econômicos..." É por isso que toda ideologia se liga conscientemente a "um determinado material de pensamento que lhe foi legado por seus antecessores".[1] Mas isso não impede que, de fato, a escolha

[1] Engels a Conrad Schmidt, 27 de outubro de 1890. Marx-Engels: *Ausgewählte Briefe*, Berlim, 1953, p. 506 s.

desse legado, a posição assumida diante dele, o método da sua elaboração, as consequências extraídas de sua crítica etc. sejam determinadas, em última instância, pelas condições econômicas e pelas lutas de classes produzidas nesse terreno. Instintivamente, os filósofos sabem o que precisam defender e onde está seu inimigo. Instintivamente, percebem as tendências "perigosas" de seu tempo e procuram combatê-las filosoficamente.

No capítulo precedente, mostramos esse tipo de defesa moderna e reacionária contra o progresso da filosofia, contra o método dialético, e derivamos a essência e a metodologia do irracionalismo moderno justamente desse modo de reagir. Também procuramos esboçar, nas observações imediatamente precedentes, por quais razões sociais a figura do inimigo se transformou radicalmente, e como se expressa essa transformação do ponto de vista filosófico. Agora, se observarmos a época da influência de Nietzsche, fica claro que a Comuna de Paris, o desenvolvimento dos partidos socialistas de massas, particularmente na Alemanha, assim como o modo e o sucesso da luta burguesa contra eles deixaram sobre Nietzsche uma impressão profunda. Só mais adiante nos ocuparemos, de modo exaustivo, dos detalhes disso e de sua comprovação na obra e na vida de Nietzsche. Por enquanto só será necessário explicar a possibilidade geral do fato de que, também para ele, assim como para os outros filósofos dessa época, o socialismo – como movimento e como visão de mundo – havia se convertido em principal inimigo, e que, só partindo dessa inflexão no *front* social e das suas consequências filosóficas, resulta a possibilidade de expor a visão de mundo de Nietzsche em suas conexões reais.

A posição particular de Nietzsche nesse desenvolvimento do irracionalismo moderno é determinada, em parte, pela situação histórica no período da sua aparição, em parte, pelos seus extraordinários dons pessoais. Quanto ao primeiro ponto, já mencionamos, de passagem, os acontecimentos sociais mais importantes desse período. A esse fato acrescenta-se, como conjuntura favorável ao seu desenvolvimento, que Nietzsche conclui a sua atividade justamente nas vésperas do período imperialista. Isso quer dizer que, se, por um lado, na época de Bismarck, ele viveu todas as perspectivas das lutas iminentes, sendo contemporâneo da fundação do Reich, de suas esperanças e desilusões, da queda de Bismarck, da inauguração do imperialismo agressivo e aberto por parte de Guilherme II, e, ao mesmo tempo, da Comuna de Paris, do surgimento do grande partido de massa do

proletariado, da Lei contra os socialistas, das lutas heroicas dos trabalhadores contra ela; por outro, porém, ele não chegou a viver pessoalmente o período imperialista. Apresenta-se para ele, então, a ocasião oportuna de poder colocar e resolver, de forma mítica, e no sentido das tendências reacionárias da burguesia, os problemas centrais do período vindouro. Essa forma mítica favorece a ação do pensamento de Nietzsche não só porque é destinada a tornar-se cada vez mais a forma de expressão filosófica dominante do período imperialista, mas também porque lhe possibilita colocar os problemas culturais, éticos etc. do imperialismo de modo tão genérico, que, não obstante todas as oscilações da situação e da correspondente tática da burguesia reacionária, ele permanecerá sempre o seu mentor filosófico. Cumpria esse papel já antes da Primeira Guerra Mundial, e continua cumprindo após a Segunda.

Mas essa influência duradoura, cuja possibilidade acabamos de esboçar, jamais teria se convertido em realidade sem os traços específicos do talento nada desdenhável de Nietzsche. Ele possui uma sensibilidade fina de antecipação, um sentimento intelectual para perceber aquilo de que a intelectualidade parasitária do período imperialista necessita, aquilo que a comove e inquieta intimamente, bem como o tipo de resposta que a deixaria mais satisfeita. Assim, ele pode abarcar amplos campos da cultura, iluminar, com aforismos cheios de espírito, as suas questões candentes, atender aos instintos insatisfeitos, às vezes rebeldes, dessa camada de intelectuais parasitários, com gestos aparentemente hiper-revolucionários e fascinantes, e, ao mesmo tempo, responder – ou ao menos sugerir uma resposta – a todas essas questões, de modo que de todas as sutilezas e nuanças surja o conteúdo de classe solidamente reacionário da burguesia imperialista.

Esse duplo caráter corresponde, em triplo sentido, ao ser social e, por isso, ao mundo dos sentimentos e do pensamento dessa classe. Em primeiro lugar, a oscilação entre o mais refinado sentido para nuanças, a mais seletiva hipersensibilidade e as repentinas explosões de uma brutalidade não raro histérica constituem o sinal característico essencial de toda decadência. Em segundo, em íntima relação com isso, existe um profundo descontentamento com a cultura do presente, um "sentimento de mal-estar na cultura", como o denomina Freud, uma revolta contra ela, mas uma revolta na qual o "rebelde" não quer, em hipótese alguma, que se toque nos próprios privilégios parasitários nem em sua base social, de modo a saudar com entusiasmo a ocasião em que o caráter revolucionário desse descontentamento recebe uma sanção filosófica, mesmo quando, de acordo com o seu conteúdo social, ele se transforma numa defesa contra a democracia

e o socialismo. Finalmente, em terceiro lugar, precisamente durante o período da influência de Nietzsche, o declínio de classe e a decadência chegam a tal ponto que também a sua valoração subjetiva no âmbito da classe burguesa passa por uma transformação importante: enquanto que, por um longo período, só os críticos progressistas de oposição haviam descoberto e denunciado os sintomas da decadência, a maior parte da intelectualidade burguesa mantinha a ilusão de viver no "melhor dos mundos", defendendo a "sanidade" e o caráter progressista da própria ideologia, agora a percepção da decadência, a consciência de ser decadente, começa a ocupar cada vez mais o centro do autoconhecimento dessa intelectualidade. Essa mudança se expressa, sobretudo, num relativismo, pessimismo, nihilismo etc. autocomplacente, narcisista e frívolo, mas que muitas vezes se converte – em intelectuais honestos – em um sincero estado de desespero e, como consequência, numa atmosfera de rebeldia (messianismo etc.).

Nietzsche é agora, como psicólogo da cultura, como esteta e moralista, talvez o mais genial e completo expoente desse autoconhecimento da decadência. Mas a sua importância vai ainda muito além disso: reconhecendo a decadência como fenômeno fundamental do desenvolvimento burguês de seu tempo, ele assume a tarefa de apontar o caminho de sua autossuplantação, pois entre os mais vivazes e atentos intelectuais que se encontram sob a influência da visão decadente de mundo surge, necessariamente, também o desejo de sua suplantação. Esse desejo torna extremamente atraentes, para a melhor parte desses intelectuais, as lutas da nova classe em ascensão, do proletariado: eles percebem aqui, sobretudo no modo de conduzir a vida e na moral, sinais de uma possível recuperação da sociedade e, em relação com isso – o que, naturalmente, está em primeiro plano –, uma recuperação de si mesmos. A maior parte desses intelectuais não tem a menor ideia do alcance econômico e social de uma real transformação socialista, considerando esta de um modo puramente ideológico e, por isso, não têm uma clara representação de até que ponto e quão profundamente uma decisão nessa direção implicaria uma ruptura radical com a própria classe, e como essa ruptura, necessariamente, repercutiria sobre a sua própria vida. Por mais confuso que seja esse movimento, ele abraça vastos círculos da intelectualidade burguesa progressista e se manifesta, naturalmente, de modo veemente, sobretudo em períodos de crise. (Basta pensar no caso da Lei contra os socialistas, no destino do naturalismo, na Primeira Guerra Mundial e no movimento expressionista na Alemanha, no boulangerismo e na campanha em torno do caso Dreyfus, na França etc.)

A "missão social" que compete à filosofia de Nietzsche consiste em "salvar" esse tipo de intelectual burguês, em "redimi-lo", indicando-lhe um caminho que torna desnecessária toda e qualquer ruptura, e até mesmo toda e qualquer tensão maior com a burguesia; um caminho no qual o agradável sentimento moral de ser um rebelde pode continuar existindo, tornando-se até mais acentuado, na medida em que se contrapõe, sedutoramente, a uma revolução "mais profunda", "cósmico-biológica" à "superficial" e "exterior" revolução social. Ou seja, uma "revolução" que conserva inteiramente os privilégios da burguesia, que, sobretudo, defende apaixonadamente o modo privilegiado de viver da intelectualidade burguesa, imperialista e parasitária; uma "revolução" que se dirige contra as massas, que confere ao medo que os privilegiados têm de perderem seus privilégios econômicos e culturais uma expressão patético-agressiva, que disfarça o caráter egoísta desse medo. O caminho traçado por Nietzsche jamais abandona a tendência decadente que se encontra profundamente imbricada com a vida sentimental e intelectual dessa camada, tendência que, mediante o novo autoconhecimento, é colocada sob uma nova luz: é exatamente na decadência na qual residem os germes autênticos destinados a produzir uma efetiva e profunda renovação da humanidade. Essa "missão social" se encontra, por assim dizer, numa harmonia preestabelecida com o talento, com as mais íntimas disposições do pensamento e com a sabedoria de Nietzsche. Como os setores sociais para os quais a sua obra é dirigida, o próprio Nietzsche ocupa-se, sobretudo, dos problemas da cultura e, entre estes, principalmente, da arte e da ética individual. A política manifesta-se sempre como horizonte abstrato e mítico, e, em matéria de economia, a ignorância de Nietzsche é comparável àquela de um intelectual mediano de seu tempo. Mehring aponta, com toda razão, para o fato de que os argumentos de Nietzsche contra o socialismo nunca superaram o nível de um Leo, de um Treitschke etc.[1] Mas é precisamente essa combinação de um antissocialismo brutal e ordinário com uma crítica da cultura e da arte refinada, engenhosa e, às vezes, até acertada (lembremos da crítica a Wagner, ao Naturalismo etc.), que torna os seus conteúdos e modos de representação tão sedutores para a intelectualidade imperialista. A força dessa sedução pode ser vista ao longo de todo o período imperialista. Essa influência vai desde Georg Brandes e Strindberg, e a geração de Gerhart Hauptmann, até Gide e Malraux. E ela não se limita, de modo algum, à

[1] Mehring: *Werke*, Berlim, 1929, t. VI, p. 191.

parcela reacionária da intelectualidade. Escritores decididamente progressistas, se atentarmos para o conjunto de suas obras, como Heinrich e Thomas Mann, ou Bernard Shaw, sempre estiveram sob a sua influência. Ele foi até mesmo capaz de impressionar fortemente alguns intelectuais marxistas. O próprio Mehring certa vez pronunciou o seguinte juízo a seu respeito: "O pensamento nietzschiano é ainda mais útil para o socialismo sob um outro aspecto. Sem dúvida, os escritos de Nietzsche podem ser sedutores para uns poucos jovens de destacado talento literário que ainda podem surgir na classe burguesa e que, inicialmente, estão presos aos preconceitos dessa classe. Para eles, porém, Nietzsche é apenas um ponto de passagem para o socialismo."[1]

Dessa maneira, está explicada a base classista e a força da influência de Nietzsche, mas ainda não a sua duração. Esta é alicerçada sobre as suas indubitáveis capacidades filosóficas. Enquanto que os panfletistas ordinários da reação, do "Rembrandt alemão", aos Koestler e Burnham, em nossos dias, nada mais fazem do que satisfazer, com uma mais ou menos habilidosa demagogia, as atuais exigências táticas da burguesia imperialista, Nietzsche, pelo contrário, é capaz de apreender e formular em suas obras, como veremos mais adiante, alguns dos traços *duradouros* mais importantes do comportamento reacionário no período do imperialismo, na era das guerras mundiais e das revoluções. Para percebermos a sua importância nesse aspecto, basta o compararmos com o seu contemporâneo Eduard von Hartmann. Este, como filósofo, sumariava preconceitos ordinários, reacionário-burgueses da época posterior a 1870, os preconceitos do burguês "sadio". Por isso Hartmann obteve, inicialmente, um êxito bem superior ao alcançado por Nietzsche, mas foi por isso também que ele caiu em completo esquecimento durante a era imperialista.

É certo que tudo isso se realiza, em Nietzsche, como já foi dito, de uma forma mítica. Foi essa forma mítica que tornou possível a apreensão e determinação das tendências do seu tempo para Nietzsche, que não entendia nada da economia do capitalismo e que, por isso, podia apenas observar, descrever e expressar os sintomas da superestrutura. Mas a forma do mito deriva também do fato de Nietzsche, o mentor filosófico da reação imperialista, não ter vivido pessoalmente o imperialismo. Ele – assim como Schopenhauer, enquanto filósofo da reação burguesa

[1] Mehring: Besprechung von Kurt Eisners »Psychopathia spiritualis«, em *Neue Zeit*, ano X, t. II, p. 668 s.

após 1848 – atuou em uma época que só produziu os germes e princípios daquilo que estava por vir. E para um pensador que não podia reconhecer as forças motrizes efetivas, como era o seu caso, esses germes só eram representáveis sob uma forma utópico-mítica. A importância filosófica de Nietzsche consiste em que ele, apesar de tudo, fixou determinados traços de caráter duradouros. Certamente contribuiu para isso tanto a forma mítica de expressão, como a sua forma aforística (de cuja característica trataremos em breve), na medida em que tais mitos e aforismos podiam ser agrupados e interpretados de maneira muito diversa ou, muitas vezes, até mesmo oposta, de acordo com os interesses momentâneos da burguesia e as aspirações de seus ideólogos. Mas o fato de se ter recorrido sempre de novo a Nietzsche, cada vez a um "novo" Nietzsche, mostra que, por detrás dessas mudanças havia, apesar de tudo, uma continuidade: a continuidade dos problemas de fundo do imperialismo como um período *inteiro*, do ponto de vista dos interesses *permanentes* da burguesia reacionária, e interpretado dentro do espírito das necessidades permanentes da intelectualidade burguesa parasitária.

Não resta dúvida de que tal poder de antecipação intelectual é sinal de um dom nada desprezível de observação, de sensibilidade para os problemas e de capacidade de abstração. Sob esse aspecto, a posição histórica de Nietzsche é análoga à de Schopenhauer. Os dois pensadores têm muito em comum também na tendência fundamental de suas filosofias. Aqui não deverão ser colocadas as questões de ordem histórico-filológica relacionadas à influência etc. As atuais tentativas de separar Nietzsche do irracionalismo de Schopenhauer, de relacioná-lo ao Iluminismo e a Hegel são, no meu entendimento, pueris, ou, melhor dizendo, expressões do mais baixo nível a que chegou, até agora, a literatura histórica, no interesse do imperialismo norte-americano. É claro que existem diferenças entre Schopenhauer e Nietzsche, que vão se aprofundando no decorrer do desenvolvimento deste último, com o esclarecimento de suas próprias tendências. Mas elas são muito mais diferenças relacionadas à época: diferenças quanto aos meios de combater o progresso social.

Mas Nietzsche herdou de Schopenhauer – para adotar em seu sistema de pensamento – o princípio da coesão metodológica, e só o modificou e desenvolveu devido à época, ao inimigo que precisava ser combatido: aquilo que, no segundo capítulo, caracterizamos como apologética indireta do capitalismo. Esse princípio básico, em função das condições de uma luta de classes mais acirrada, assume, em parte, novas formas concretas. Também podemos resumir a luta de Schopenhauer contra as ideias progressistas

de seu tempo do seguinte modo: toda ação é difamada como algo moral e espiritualmente inferior. Nietzsche, pelo contrário, conclama para uma ação ativa em favor da reação, em favor do imperialismo. Disso já se pode deduzir que Nietzsche teve de colocar de lado a dualidade schopenhaueriana entre representação e vontade e substituir o mito budista da vontade pelo mito da Vontade de Poder. Além disso, podemos concluir que Nietzsche também não sabia o que fazer com a recusa geral e abstrata da história de Schopenhauer. É claro que tampouco existe para Nietzsche, como não existe para Schopenhauer, uma história real. Mas a sua apologética do imperialismo agressivo assume a forma de uma mitificação da história. Enfim – pois aqui só podemos elencar brevemente os elementos essenciais –, é verdade que a apologética de Schopenhauer, quanto a sua forma, é indireta, mas ele expressa abertamente – e até de modo cínico e provocativo – as suas simpatias sociais e politicamente reacionárias. No caso de Nietzsche, pelo contrário, o princípio da apologética indireta transmite-se também à sua forma da exposição: sua atitude reacionária e agressiva a favor do imperialismo expressa-se sob a forma de um gesto hiper-revolucionário. O combate à democracia e ao socialismo, o mito do imperialismo, o apelo a uma atividade bárbara devem aparecer como uma transformação inédita, como "transvaloração de todos os valores", como "crepúsculo dos deuses": a apologética indireta do imperialismo convertida em pseudorrevolução demagogicamente eficiente.

O conteúdo e o método da filosofia de Nietzsche encontram-se em íntima relação com essa sua forma de expressão literária: o aforismo. Tal forma literária possibilita, sobretudo, as mudanças ao longo da influência permanente de Nietzsche. Sempre que uma inflexão em sua interpretação se torna socialmente necessária – como foi o caso, por exemplo, no período de preparação imediata do hitlerismo, assim como, agora, após a derrocada de Hitler –, ele é poupado daqueles obstáculos à reformulação do conteúdo permanente que se colocam aos pensadores que expõem suas ideias de mundo de forma sistemática. (É verdade que o destino de Descartes, Kant e Hegel no período imperialista mostra que a reação é capaz de suplantar até mesmo tais obstáculos.) Em Nietzsche, essa tarefa é bem mais fácil: em cada etapa, de acordo com as necessidades imediatas, outros aforismos são colocados em primeiro plano e vinculados mutuamente. A isso se acrescenta outro fator: por mais que as finalidades fundamentais almejadas coloquem-se em consonância com o posicionamento ideológico da intelectualidade parasitária, sua

proclamação sistemática e brutalmente sincera suscitaria, ainda, repugnância em amplas – não pouco importantes – camadas sociais. Portanto, não é por um acaso que os intérpretes de Nietzsche, com raras exceções (sobretudo, dos precursores imediatos do fascismo hitlerista), agarram-se a sua crítica da cultura, a sua psicologia moral etc. e apresentam-no como um pensador "inocente", preocupado unicamente com os problemas espirituais de uma "elite" intelectual e moral. Assim veem-no Brandes e Simmel e, mais tarde, Bertram e Jaspers, assim também o vê, hoje, Kaufmann. O que é normal, do ponto de vista de classe, pois a esmagadora maioria daqueles que foram conquistados pela filosofia de Nietzsche mais tarde também estaria disposta a marchar de acordo com tal posicionamento. Escritores como Heinrich e Thomas Mann constituem, aqui, exceções.

Mas este é apenas o efeito do estilo aforístico. Consideremo-lo como tal. Foi feita a Nietzsche, muitas vezes, por parte da filosofia professoral, a acusação de que ele não teria um sistema e, por isso, não seria um filósofo de verdade. O próprio Nietzsche manifesta-se de modo muito decidido contra qualquer tipo de sistema: "Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão".[1] Esta é uma tendência que já pudemos observar em Kierkegaard, e que não tem nada de casual. A crise filosófica da burguesia, que se manifestou na dissolução do hegelianismo, foi muito mais que o reconhecimento da insuficiência de um sistema determinado; ela foi a crise do pensamento sistêmico milenar que predominou. Junto com o sistema hegeliano ruiu também a aspiração de ordenar e compreender de modo unitário – a partir de princípios idealistas, portanto, dos elementos da consciência humana – a totalidade do mundo, as leis do seu devir. Aqui não é possível esboçar, nem de modo sumário, as mudanças fundamentais que derivam dessa dissolução definitiva do pensamento sistemático idealista. Sabemos que, mesmo após Hegel, surgiram sistemas professorais (Wundt, Cohen, Rickert etc.), mas também sabemos que eles foram absolutamente insignificantes para o desenvolvimento da filosofia. E também sabemos que esse esgotamento do sistema no interior do pensamento burguês fez nascer um relativismo e agnosticismo infundados, como se a necessária renúncia à sistematização idealista

---

[1] Nietzsche: *Werke*, t. VIII, p. 64. Citaremos Nietzsche sempre da edição completa em dezesseis volumes (Kröner, Leipzig), indicando só o volume e o número da página (ed. bras.: Máxima Número 26 de "Máximas e flechas", *in Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 11).

significasse, ao mesmo tempo, a renúncia à objetividade do conhecimento, às conexões reais dentro da realidade e à sua cognoscibilidade. Mas sabemos também que o desaparecimento definitivo do sistema idealista trouxe consigo, simultaneamente, a descoberta das conexões reais da realidade objetiva: o materialismo dialético. Engels, em uma polêmica com o contemporâneo de Nietzsche, Eugen Dühring, formula a nova situação filosófica da seguinte maneira: "A unidade real do mundo consiste em sua materialidade".[1] As ciências particulares procuram refletir – e compreender conceitualmente – essa unidade (com aproximação cada vez maior); a filosofia reúne os princípios e as leis desse conhecimento. A conexão sistemática, portanto, não desapareceu. Mas ela não aparece mais na forma de "essencialidades" idealistas, mas sempre como reflexo aproximado daquela unidade, daquela conexão, daquela legalidade, que estão presentes e atuantes, objetivamente – independentemente da nossa consciência –, na própria realidade.

A recusa de Nietzsche a todo e qualquer sistema nasce das tendências relativistas e agnosticistas do seu tempo. Foi ele, como analisaremos mais adiante, o primeiro e mais influente pensador a converter o agnosticismo em mito. Não há dúvida de que o seu modo aforístico de se expressar guarda estreita relação com esse posicionamento. Além disso, porém, há ainda outro motivo. É um fenômeno geral na história das ideologias que pensadores que só podem observar um desenvolvimento social em sua forma germinal, e que se esforçam, particularmente no terreno da moral, por apreendê-lo conceitualmente, preferem as formas ensaísticas e aforísticas, uma vez que estas formas são as que asseguram a expressão mais adequada à combinação da mera intuição de um desenvolvimento futuro com uma observação e uma avaliação agudas de seus sintomas. Isso pode ser visto em Montaigne e em Mandeville, nos moralistas franceses, de La Rochefoucauld até Vauvenargues e Chamfort. Nietzsche tem grande preferência estilística pela maioria desses escritores. Mas essa preferência formal completa-se pela oposição conteudística das tendências de fundo. Os grandes moralistas já criticaram – a maioria, de maneira progressista e dentro de uma sociedade feudal-absolutista – a moral

[1] Engels: *Anti-Dühring*, Berlim, ed. cit., p. 51 (ed. bras.: Tradução de Nélio Schneider. *Anti-Dühring* São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. p. 74).

do capitalismo. A antecipação de Nietzsche, pelo contrário, orienta-se, afirmativamente, para uma reação espiritual futura, qualitativamente ampliada, ou seja, para a reação do período imperialista. A afinidade da forma é determinada simplesmente pelo fato abstrato da antecipação.

Eis então a questão que se coloca: temos o direito de falar de um sistema em Nietzsche? Temos o direito de, a partir de um contexto sistemático, interpretar suas expressões aforísticas singulares? Acreditamos que a conexão sistemática do pensamento de um filósofo é um fenômeno anterior aos sistemas idealistas, sendo capaz de sobreviver à sua ruína. Tanto faz se essa conexão sistemática é um reflexo aproximadamente fiel da realidade ou um reflexo deformado pelos interesses de classe, pela visão idealista etc. Tal conexão sistemática existe em todo filósofo merecedor desse nome. Certamente isso não coincide com aquela estrutura que todo filósofo quer dar à própria obra. Marx demonstra a necessidade da reconstrução das conexões reais nos fragmentos de Heráclito e Epicuro, mas acrescenta: "Mesmo em filósofos que dão às suas obras uma forma sistemática, por exemplo, Spinoza, é certo que a estrutura interna real de seu sistema é inteiramente diversa da forma sob a qual ele foi conscientemente representado."[1] Buscaremos mostrar em seguida que, nos pensamentos de Nietzsche – expressos de forma aforística –, é possível verificar essa conexão sistemática.

II

Acreditamos que o ponto central de coesão do pensamento de Nietzsche – que, obviamente, só aos poucos vai se cristalizando – é a defesa contra o socialismo, a luta pelo surgimento de uma Alemanha imperialista. Está amplamente comprovado que, em sua juventude, Nietzsche foi um fervoroso patriota prussiano. Essa simpatia é um dos elementos mais importantes de sua filosofia juvenil. Certamente não podemos considerar como algo casual ou como mero entusiasmo juvenil o fato de Nietzsche querer participar, a qualquer custo, da

[1] Marx a Lassalle, em 31 de maio de 1858. *Ferdinand Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften*, editado por G. Mayer, Berlim, 1922, t. III, p. 123.

guerra de 1870/1871, e de tê-lo feito, ao menos, como enfermeiro voluntário, já que, como professor na Basileia, não podia ser soldado. É no mínimo algo simbólico que a sua irmã (embora tenhamos que considerar as suas afirmações com um bom distanciamento crítico) tenha feito as seguintes observações em suas memórias de guerra: naquela época ele teria sentido pela primeira vez, e de modo profundo, "que a maior e mais elevada vontade de vida encontra a sua expressão não numa tacanha luta pela existência, mas como vontade de luta, como Vontade de Poder e de supremacia."[1] Em todo caso, essa imagem de um extremo entusiasmo filosófico pela guerra prussiana não contradiz, de modo algum, as concepções do jovem Nietzsche na época. Assim, nas suas anotações do outono de 1873, encontramos a seguinte passagem: "Meu ponto de partida é o soldado prussiano: aqui existe um verdadeiro código de conduta, aqui há coerção, seriedade e disciplina, também em relação à forma."[2]

Com a mesma clareza com que se percebe o objeto do entusiasmo do jovem Nietzsche, delineia-se também a fisionomia de seu principal adversário. Imediatamente após a queda da Comuna de Paris, ele escreve para o seu amigo, o barão von Gersdorff: "Podemos ter esperança novamente! A nossa missão *alemã* ainda não acabou! Mais do que nunca estou cheio de coragem: pois nem tudo sucumbiu sob a trivialidade e 'elegância' franco-judaica e sob a voraz agitação do 'tempo presente'. Ainda há bravura, e trata-se de bravura alemã, o que é algo internamente diverso do *élan* de nossos lamentáveis vizinhos. Para além da luta das nações, assustou-nos aquela cabeça de Hidra internacional, que, subitamente, se apresentou de modo tão terrível, como que para anunciar lutas futuras inteiramente diversas."[3] O conteúdo dessa luta, que – num primeiro momento – é dirigido contra a tendência que se opõe ao pleno desdobramento de sua ideologia, Nietzsche define também, alguns meses antes, no esboço de uma carta-dedicatória de *O Nascimento da Tragédia* a Richard Wagner. Nela parte também da vitória prussiana, da qual extrai as seguintes conclusões: "... pois, naquela, alguma coisa será destruída que nós odiamos como verdadeiro adversário de toda filosofia profunda e de toda consideração artística, um estado patológico do qual a natureza alemã tem sofrido, sobretudo desde a grande Revolução Francesa,

---

[1] Elisabeth Förster-Nietzsche: *Der einsame Nietzsche*, Leipzig, 1914, p. 433 s.
[2] T. X, p. 279.
[3] Nietzsche ao barão von Gersdorff, 21.6.1871. *Werke*, t. III, p. 1092 s.

e que, como crises recorrentes de gota, persegue também os melhores tipos alemães, para não falar das grandes massas, que costumam chamar esse sofrimento, profanando uma palavra bem-intencionada, de 'liberalismo'".[1]

Em pouco tempo, manifesta-se a conexão entre a luta contra o liberalismo e a luta contra o socialismo. A brochura sobre Strauss é dirigida contra o "filisteu liberal da cultura", e o faz com tal energia e espírito, que é capaz de enganar até mesmo um marxista como Mehring quanto à sua essência real; Mehring acredita que Nietzsche teria defendido, aqui, "de modo incontestável, as mais gloriosas tradições da cultura alemã."[2] O próprio Nietzsche, entretanto, escreve em seus apontamentos para as conferências intituladas "Sobre o Futuro de nossas Instituições de Ensino" (1871-1873): "A educação universal, quer dizer, a barbárie, constitui, precisamente, o pressuposto do comunismo... A educação universal se converte em ódio contra a verdadeira cultura... Não ter necessidades é para o povo a maior desgraça, disse, uma vez, Lassalle. Por isso, as associações de educação operária, cuja intenção, como me foi dito repetidas vezes, era a de produzir necessidades... Logo, o impulso para universalizar ao máximo a educação tem a sua fonte em uma laicização completa, em uma subordinação da educação ao enriquecimento e à felicidade terrena vulgarmente entendida."[3] Como vemos, o pensamento filosófico de Nietzsche dirige-se, desde o princípio, contra a democracia e o socialismo.

Esse posicionamento e essas perspectivas de Nietzsche constituem a base de sua concepção a respeito do mundo grego. Percebe-se nelas, claramente, a oposição de Nietzsche às tradições revolucionárias do desenvolvimento burguês. Com isso, porém, não queremos nos referir ao princípio do dionisíaco, pelo qual o escrito juvenil de Nietzsche se notabilizou; esse princípio é ainda um elemento de sua "metafísica de artista"; isso ganha uma importância real só depois que a suplantação da decadência se tornou o problema central do Nietzsche maduro. Aqui são colocados em evidência, sobretudo, aqueles elementos sobre cuja base ele esboça sua nova imagem do mundo grego. Em primeiro plano, encontra-se a ideia da escravidão como necessidade para toda cultura real.

---

[1] T. IX, p. 142.
[2] Mehring, *op. cit.*, t. VI, p. 182.
[3] T. IX, p. 425.

Se Nietzsche tivesse colocado em evidência o papel da escravidão para a cultura grega a partir de um ponto de vista histórico, então o significado dessa constatação – em si correta – não teria sido excessivo; ele mesmo se refere a Fr. A. Wolf, que já havia formulado essa ideia antes dele.[1] Essa concepção histórica se difunde sempre mais não só em decorrência do desenvolvimento da ciência da história, mas também em consequência do ajuste de contas com as "ilusões heroicas" da Revolução Francesa, cujos ideólogos haviam ignorado a escravidão, de modo a poder fazer da democracia da *pólis* o modelo de uma democracia revolucionária moderna (também a imagem do mundo grego, no período de Winckelmann a Hegel, foi fortemente influenciada por essas concepções). A novidade que encontramos em Nietzsche é que ele usa a escravidão como veículo para a sua crítica da cultura do *presente*: "E mesmo sendo verdade que os gregos sucumbiram por causa da escravidão, não é menos verdade que nós sucumbiremos pela *falta* de escravidão."[2]

Se Nietzsche, portanto, em certa afinidade metodológica com o anticapitalismo romântico, contrapõe um grande período do passado ao presente capitalista a ser criticado, então ele não nos apresenta, em contraposição aos tempos presentes, a simples troca isenta de crise de mercadorias em oposição à crise e ao desemprego em massa, como faz Sismondi, nem o trabalho artesanal ordenado e pleno de sentido da Idade Média ante a divisão capitalista do trabalho e a anarquia, como faz o jovem Carlyle; pelo contrário, ele nos apresenta a ditadura grega de uma elite que reconhece claramente "que o trabalho é uma ignomínia" e que em seu ócio produz obras de arte imortais: "Em nossos tempos, não é mais o homem, em busca do belo, que determina as grandes ideias, aceitas por todos, mas sim o escravo. Fantasmas como os da dignidade do homem, da dignidade do trabalho, são os produtos miseráveis da escravidão que se esconde de si mesma. Época infeliz, em que o escravo necessita de tais conceitos, em que é incitado a refletir sobre si e para além de si! Infelizes sedutores, que destruíram a inocência do escravo com a fruta da árvore do conhecimento!"[3]

Mas qual é a natureza dessa "elite", cuja restauração, com a ajuda de um retorno da escravidão, desperta

---

1 *Ibid.*, p. 268.
2 *Ibid.*, p. 153.
3 *Ibid.*, p. 149.

no jovem Nietzsche a esperança de um mítico e utópico renascimento da cultura? Que ela surja de um estado de barbárie, poderia ainda valer como constatação de fatos históricos. Nietzsche também faz dela uma descrição, nas cores mais vivas, em *A Disputa de Homero* (1871/1872). Mas, para compreender a cultura grega, Nietzsche – em sua polêmica contra os órficos, segundo os quais temos de partir do fato de que o gênio grego admitia o impulso medonho, então presente, e considerava-o como justificado: na vida órfica, porém, o pensamento de base era que "uma vida, trazendo em sua raiz tal impulso, não era digna de ser vivida" – afirma que "precisamos partir do fato de que o gênio grego deixava atuar, e reconhecia como legítimo esse impulso que existiu um dia de modo tão terrível."[1] Trata-se, portanto, não de suplantar, de civilizar e de humanizar os impulsos bárbaros, mas de erigir sobre eles – conduzindo-os pelos canais adequados – a grande cultura. Só nesse contexto – e não do ponto de vista de uma "metafísica de artista" qualquer – é que o princípio do dionisíaco pode ser corretamente compreendido e avaliado. Nietzsche, num esboço para o prefácio à sua primeira obra, referindo-se ao dionisíaco, afirma, ainda, com razão: "Que timidez inoportuna essa de falar como erudito sobre algo que eu poderia falar a partir da 'vivência'".[2]

Aquilo que confere uma utilidade social aos impulsos bárbaros é, para o jovem Nietzsche, a competição (*agon*), uma interpretação mítica da concorrência capitalista – como veremos pelas explicações do próprio Nietzsche. A esse propósito, ele cita, baseando-se no texto de Pausânias, a passagem de Hesíodo sobre as duas divindades de Eris: "Ela (a boa Eris, G. L.) impele ao trabalho também o homem inepto; e quando aquele que não tem propriedade volta o seu olhar para o outro que é rico, então ele se apressa a semear e plantar da mesma maneira e a cuidar de sua casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que aspira ao bem-estar. Essa Eris é benéfica ao homem. O oleiro guarda rancor do oleiro, o carpinteiro, do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor".[3] A esse estado de coisas ele contrapõe a decadência moderna: "Aqui teme-se o egoísmo como se ele fosse 'o mal em si'", enquanto que "para os antigos... o objetivo da educação agonal era a prosperidade do todo, da sociedade citadina".[4]

Se daqui voltarmos o nosso olhar para a escravidão como suposto fundamento de toda cultura autêntica, então podemos ver em que medida essa obra juvenil antecipou, mesmo que de modo ainda pouco maduro, o pensamento do Nietzsche

---

[1] *Ibid*., p. 276.
[2] T. XIV, p. 368.
[3] T. IX, p. 277.
[4] *Ibid*., p. 280.

tardio. As imagens de Schopenhauer e Wagner, criadas com o entusiasmo do *pathos*, aparecem, nesse contexto, como pretextos míticos para expressar, em uma forma meio poética, meio intelectual, algo que ainda não está inteiramente maduro. A autocrítica posterior de suas primeiras obras – sobretudo em *Ecce Homo* – move-se completamente nessa direção: "que aquilo que eu ouvi naqueles anos, em Wagner, sobre música, não tem absolutamente nada a ver com Wagner; que, quando descrevia a música dionisíaca, eu descrevia *aquilo* que *eu* tinha ouvido – que eu tinha de traduzir e transfigurar, instintivamente, tudo no novo espírito que eu guardava em mim. A prova disso é, *com toda a força que uma prova pode ter*, o meu escrito intitulado *Wagner em Bayreuth*: em todas as passagens psicologicamente decisivas, fala-se apenas de mim; podemos, sem receio, colocar o meu nome ou a palavra 'Zaratustra' em todos os momentos em que o texto apresenta a palavra Wagner... O próprio Wagner tinha uma noção disso; ele não se reconhecia naquele escrito."[1] De um modo mais atenuado, isso vale também para a imagem de Schopenhauer, no escrito juvenil de Nietzsche. O terceiro retrato, o de Sócrates – igualmente mitologizado –, dá-se de modo inteiramente diferente. Já naquela obra juvenil, a grande oposição é: o elemento "dionisíaco e o socrático."[2] Oposição que – primordialmente estética no jovem Nietzsche – amplia-se a ponto de se tornar oposição entre instinto e razão. Em *Ecce Homo*, essas ideias iniciais são desenvolvidas até o fim: a descoberta de que Sócrates era um "decadente", de que era preciso avaliar "a própria moral como um sintoma decadente", o Nietzsche maduro encara como "uma inovação, uma originalidade de primeira ordem na história do conhecimento".[3]

Quando, em geral, são investigadas as razões determinantes do desenvolvimento posterior de Nietzsche, costuma-se dar uma importância central à desilusão wagneriana. Já os pontos de vista acima expostos sobre a posição de Nietzsche perante Wagner mostram que aqui devemos procurar mais um sintoma do que a verdadeira causa da sua mudança de posição. Nietzsche combate em Wagner – e com aspereza crescente – a arte da contemporaneidade alemã em nome do futuro imperialista. Quando, principalmente depois da Primeira Guerra Mundial, tornou-se moda

---

[1] T. XV, p. 66.
[2] T. I, p. 86 (Ed. bras., Companhia das Letras: p. 79).
[3] T. XV, p. 63.

combater a ideologia do século XIX (a época da "segurança") em nome do século XX, então o distanciamento de Nietzsche em relação a Wagner e a sua polêmica posterior contra este se tornaram o "modelo" metodológico para esse combate. Que os porta-vozes ideológicos do hitlerismo tenham continuado essa tradição, embora a tivessem combinado com o endeusamento de Wagner, não prova nada. A recusa da "segurança" combina-se também com a glorificação de Bismarck, que Nietzsche, em seu período final, quase sempre coloca lado a lado com Wagner, para combatê-los em conjunto. Nietzsche, nesse período, considera Wagner a maior expressão artística de uma decadência da qual o representante político mais importante é Bismarck. E a superação da filosofia schopenhaueriana por parte de Nietzsche segue o mesmo caminho. Não se pode esquecer que já o jovem Nietzsche nunca foi um seguidor ortodoxo de Schopenhauer, no tocante ao seu a-historicismo radical. Desde o início, paira diante dele, em vez da total falta de historicidade, uma mitificação da história. Essa tendência está presente já desde *O Nascimento da Tragédia* e se fortalece na segunda das *Considerações Extemporâneas*. A isso se soma a importância crescente que, em Nietzsche, recebe o ativismo – contrarrevolucionário. Dessa maneira, também Schopenhauer – assim como Wagner e Bismarck – desloca-se cada vez mais para o terreno da decadência a ser suplantada. Isso, naturalmente, não impede, como também veremos, que Nietzsche se mantenha, até o fim, no terreno da teoria do conhecimento de Berkeley e Schopenhauer, aplicando-a, obviamente, de acordo com seus objetivos particulares.

Onde devemos buscar as bases reais do desenvolvimento posterior de Nietzsche, os traços fundamentais da sua, assim chamada, segunda fase? Acreditamos que eles podem ser encontrados no acirramento daquelas contradições político-sociais que predominam na segunda metade do decênio de 1870 (a *Kulturkampf* e, sobretudo, as leis antissocialistas). Vimos com que força as primeiras obras de Nietzsche foram marcadas pela guerra de 1870/1871, pela esperança de que a vitória levasse a uma renovação geral da cultura; também pudemos ver como foi confusa essa esperança do jovem Nietzsche, como foram apolíticas as suas perspectivas, apesar da sua atitude geral – social e histórico-filosófica – a favor da escravidão. Isso muda, agora, de modo bastante decisivo, na segunda metade dos anos 1870. Não é que Nietzsche, agora, tenha adquirido uma representação clara sobre política e, particularmente, sobre a economia que lhe serve de base. Logo poderemos constatar o seu desconhecimento ingênuo em assuntos de economia. Mas, apesar de todas as condições adversas dos fatos,

apesar da confusão de ideias, as considerações de Nietzsche, no tocante à filosofia da cultura e da história, encaminham-se numa direção tendente ao presente concreto e ao futuro.

Para uma breve antecipação daquilo que precisa ser tratado a este propósito, observemos que o novo posicionamento político de Nietzsche concentra-se em torno da ideia de repelir e tornar inócua, com a ajuda da democracia, a ameaça do socialismo, que continua sendo o inimigo principal. A esse propósito, é necessário observar que Nietzsche considera a Alemanha de Bismarck uma democracia; as suas esperanças de ter encontrado nela o remédio contra o socialismo estão intimamente relacionadas – independentemente da consciência que disso adquiriu Nietzsche – com a política bismarckiana. Não é possível que se encare como uma simples coincidência o fato de a primeira obra desse período de Nietzsche, *Humano, Demasiadamente Humano*, ter sido publicada seis meses antes da promulgação das Leis antissocialistas. É certo que sua aparição coincidiu com o centenário da morte de Voltaire. Até mesmo da dedicatória que Nietzsche, por essas razões, havia destinado à primeira edição, foram tiradas conclusões muito amplas. E que se justificavam apenas numa pequena parte, pois, quando se lê a interpretação nietzschiana de Voltaire, é possível ver que também aqui se trata da mesma luta que definimos como a mais essencial de sua vida, embora, é verdade, com a diferença, muito característica para essa época, que Nietzsche agora considera que a evolução, da qual ele celebra Voltaire como representante, é o meio mais seguro para evitar a revolução (o socialismo). É nesse sentido que ele vê um paralelo entre Voltaire e Rousseau (o aforismo traz o título, significativo para o pensamento de Nietzsche naquele momento: "*Uma ilusão na doutrina da subversão*": "Não foi a natureza moderada de *Voltaire*, com seu pendor a ordenar, purificar e modificar, mas sim as apaixonadas tolices e meias verdades de *Rousseau* que despertam o espírito otimista da Revolução, contra o qual eu grito: "*Écrasez l'infame*! Graças a ele *o espírito do Iluminismo e do desenvolvimento progressivo* foi por muito tempo afugentado".[1] É nessa concepção de Voltaire que Nietzsche irá se apegar, mesmo depois de ter há muito superado as ilusões de *Humano, Demasiadamente Humano.* Sim, de acordo com o seu radicalismo tardio, ele vê agora a importância de Voltaire na história universal exclusivamente por esta tomada de posição contra Rousseau e a Revolução. Assim, em *Vontade de Poder*, afirma-se: "Só a partir disso

[1] T. II, p. 341 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 141).

é que Voltaire se torna o homem do seu século, o filósofo, o representante da tolerância e da descrença (até aqui foi apenas um *bel esprit*)."[1]

Na segunda metade dos anos 1870, portanto, Nietzsche tornou-se "democrata", "liberal", evolucionista, pois viu nisso o meio mais eficaz de se contrapor ao socialismo. O seu entusiasmo por essa inevitável fase de transição, como dizia na época, é bastante moderado; é preciso, como ele escreve, "adaptar-se às novas condições, assim como nos adaptamos quando um terremoto muda as velhas fronteiras e os contornos do solo e altera o valor da propriedade."[2] Entretanto, na segunda parte da mesma obra, ele acredita ser possível "que a posteridade se ria desse nosso temor" e aprove o período democrático de transição. "Parece" – continua ele – "que a democratização da Europa é um elo na cadeia das tremendas medidas profiláticas que são a ideia do novo tempo e com que nos distinguimos da Idade Média. Agora é o tempo das construções ciclópicas! Derradeira segurança nos alicerces, para que todo futuro possa construir sobre eles sem perigo! Impossibilidade, doravante, de os campos da cultura serem novamente destruídos, da noite para o dia, por selvagens e absurdas torrentes da montanha! Barragens e muralhas contra os bárbaros, contra as pestes, contra a servidão física e espiritual".[3] Nietzsche vai tão longe por esse caminho que chega a ponto de condenar a exploração como algo insano e inútil: "A exploração do trabalhador foi, como se compreende agora, uma estupidez, um esgotamento do solo a expensas do futuro, um grande risco para a sociedade. Hoje em dia temos quase guerra: e, em todo o caso, os custos para manter a paz, para fechar acordos e inspirar confiança serão imensos de agora em diante, porque imensa e prolongada foi a tolice dos exploradores".[4] A nova forma de governo – e aqui ele se refere expressamente a Bismarck – é um compromisso com o povo que é a-histórico, mas é igualmente hábil e útil, e que permite que, aos poucos, transformem-se todas as relações humanas.

O valor positivo dessa "evolução democrática" reside, segundo Nietzsche – inteiramente de acordo com essas suas concepções –, no fato de que ela permite a formação de uma nova "elite". Desse modo, Nietzsche, na sua inflexão para a "democracia" *à la* Bismarck, não abandona, de fato, as convicções aristocráticas de sua juventude. Mesmo agora ele percebe a salvação da cultura exclusivamente na concessão decidida de privilégios a uma minoria, cujo ócio se fundamenta sobre o trabalho físico

---

[1] T. XV, p. 215 (ed. bras.: *A Vontade de Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 75).
[2] T. II, p. 325 (ed. bras.: *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 134).
[3] T. III, p. 338 (ed. bras.: *Humano, Demasiado Humano II*. Tradução de Paulo César de Oliveira. São Paulo: Cia das Letras, 2008. p. 291).
[4] *Ibid.*, p. 349 s. (ed. bras., Companhia das Letras: p. 216-217).

duro da maioria, das massas. Ele escreve: "Uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas da sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio; ou, expresso de maneira mais forte: a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre".[1] Essa sua aproximação com o liberalismo é tão forte que, temporariamente, ele chega a se apropriar do seu conceito de Estado. Ele escreve a frase tantas vezes citada: "A Democracia Moderna é a forma histórica do *declínio do Estado*". Mas cita-se raramente como Nietzsche aqui desenvolve esse pensamento: "Mas a perspectiva que resulta desse forte declínio não é infeliz em todos os aspectos: entre as características dos seres humanos, a sagacidade e o interesse pessoal são as mais bem desenvolvidas; se o Estado não mais corresponder às exigências dessas forças, não ocorreria de maneira alguma o caos: uma invenção mais pertinente que aquilo que era o estado, isto sim, triunfaria sobre o Estado."[2]

Percebe-se, aqui, claramente, por que Nietzsche chega a tais concepções. Diferentemente de antes, já não considera mais o socialismo como um aliado do liberalismo e da democracia, que o socialismo realizaria de modo radical e consequente; não mais os combate em conjunto, como havia feito antes. Agora o socialismo é "o visionário irmão mais novo do quase extinto despotismo".[3] E Nietzsche conclui o seu aforismo de tal modo que a sua posição diante do Estado emerge com muita clareza: "O socialismo pode servir para tornar conhecido, do modo mais brutal e claro, o perigo inerente à acumulação de poderes dentro do Estado e, nesse sentido, induzir à desconfiança em relação ao próprio Estado. Quando a sua áspera voz entoa a palavra de ordem: 'o máximo Estado possível', este ressoa, de início, mais forte que nunca; mas logo se fará sentir também, com força ainda maior, a palavra de ordem oposta: '*o mínimo Estado possível*'".[4]

Não vale a pena fazer um exame minucioso a respeito de como Nietzsche procura representar concretamente essa democracia. Ele revela apenas a sua ingenuidade política e a sua ignorância em matéria econômica. Se apresentarmos, como conclusão dessa exposição, mais uma de suas afirmativas, ela evidenciará as duas coisas, mas, igualmente, o constante *leitmotiv* em todas as etapas do seu desenvolvimento: a luta contra o socialismo como inimigo capital. Na segunda

---

[1] T. II, p. 327 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 134).
[2] *Ibid.*, p. 349 (ed. bras. *Humano* ..., v. I, Companhia das Letras: p. 144).
[3] *Ibid.*, p. 350 (ed. bras. *Humano*..., v. I, Companhia das Letras: p. 144).
[4] *Ibid.*, p. 351 (ed. bras. *Humano*..., v. I, Companhia das Letras: p. 145).

parte de *Humano, Demasiadamente Humano*, Nietzsche afirma que a democracia é a que, de todos os partidos, mais se aproveita do medo diante do socialismo, e chega à conclusão que: "O povo se acha bem distante do socialismo enquanto doutrina da mudança na aquisição da propriedade: e, quando, graças às maiorias em seus parlamentos, tiver em mãos o torniquete dos impostos, atacará a elite capitalista, comercial e financeira com o imposto progressivo e, aos poucos, criará realmente uma classe média que estará em condição de esquecer o socialismo, como uma doença superada."[1] É nisso que se concentra o sonho utópico de Nietzsche deste período: alcançar uma condição social na qual se pode esquecer o socialismo como "uma doença superada". É por causa desse sonho que ele encara com – reservada – benevolência, a democracia de Bismarck: a "democracia" das leis antissocialistas e da pretensa política social, a "democracia" de "cenoura e bastão."

Até que ponto essas concepções têm a ver com as ilusões reacionárias em relação à Lei antissocialista é o que fica claro com a sua posterior e última mudança, que ocorre paralelamente às desilusões da burguesia a esse respeito e em consequência da crescente e cada vez mais bem-sucedida e corajosa resistência da classe trabalhadora alemã. Essa nova mudança assume formas cada vez mais apaixonadas e alcança o seu ponto culminante nas últimas obras de Nietzsche. Não nos é possível, aqui, segui-la passo a passo; o que nos interessa são os conteúdos sociais essenciais e, sobretudo, o fato de que, não obstante todas essas mudanças, nunca é deslocado o autêntico eixo, o real ponto central: a luta contra o socialismo.

O abandono das ilusões "democráticas" do período de transição alcança já uma forma muito nítida em *A Gaia Ciência* (1882). Numa passagem, muitas vezes citada pelos fascistas com entusiasmo compreensível, Nietzsche toma posição a favor do princípio da hierarquia e da subordinação militar entre oficiais e soldados e o contrapõe à falta de distinção e de caráter aristocrático da exploração capitalista. De fato, ele enxerga nessa ausência da forma aristocrática exatamente a razão do surgimento dos socialistas: "Se eles tivessem (isto é, os capitalistas – G. L.),

---

[1] T. III, p. 352 (ed. bras. *Humano, Demasiado Humano*, v. II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008. p. 293).

em seu olhar e em seus gestos, a distinção dos aristocratas de nascimento, talvez não existisse o socialismo das massas."[1] O tom cada vez mais áspero e o aumento da passionalidade são determinados pelo fato de Nietzsche considerar com um ceticismo cada vez maior a possibilidade de vencer os trabalhadores com os métodos até agora empregados, e por temer fortemente – ao menos naquele dado momento – uma vitória por parte dos trabalhadores. Assim escreve em *Genealogia da Moral* (1887): "Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou 'os escravos', ou 'a plebe', ou 'o rebanho', ou como quiser chamá-lo ... 'Os senhores' foram abolidos; a moral do homem comum venceu ... A 'redenção' do gênero humano (do jugo dos 'senhores') está bem encaminhada; tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente (que importam as palavras!) A marcha desse envenenamento através do corpo inteiro da humanidade parece irresistível ..."[2]

Talvez seja interessante, aqui, lançar um olhar sobre o paralelismo divergente no desenvolvimento de Nietzsche e de Franz Mehring, para que se possa ter uma ideia mais clara daquilo que significam, para a crise da ideologia burguesa, a Lei antissocialista e a resistência do proletariado alemão. Ambos têm – ainda que partindo, já na época, certamente de pontos de vista inteiramente diversos e de raciocínios não menos distintos – uma fase de perspectivas ilusórias: Mehring escreve uma brochura contra a social-democracia; Nietzsche ingressa em sua fase "democrática". No decorrer da crescente e cada vez mais vitoriosa resistência dos trabalhadores, surge, em ambos, uma crise; é verdade que essa crise levará Mehring ao campo socialista, enquanto que, em Nietzsche, ela amplia até o paroxismo o seu ódio contra o socialismo e estabelece a forma definitiva de sua antecipação mítica da barbárie imperialista. "A quem mais odeio", "A quem odeio mais", diz Nietzsche no Anticristo, "da gentalha de hoje? A gentalha socialista, os apóstolos chandalas, que solapam o instinto, o prazer, o sentimento de satisfação do trabalhador com seu pequeno ser – que o tornam invejoso, que lhe ensinam a vingança... A injustiça não está mais nos direitos desiguais, está na reivindicação de direitos 'iguais'".[3] E é algo característico para a mudança do pensamento de Nietzsche

[1] T. V, p. 77.
[2] T. VII, p. 315 s. (ed. bras. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 28).
[3] T. VIII, p. 303 s. (ed. bras. *O Anticristo*. Companhia das Letras: p. 72).

que ele, no seu último período, em *Crepúsculo dos Ídolos*, retorne, de maneira explícita, à afirmação, por nós já citada, segundo a qual a democracia é a forma da decadência do Estado; agora, porém, num sentido decididamente condenatório.[1]

Só precisamos expor ainda, de modo resumido, o que Nietzsche, em *Crepúsculo dos Ídolos,* diz sobre o seu posicionamento diante da questão dos trabalhadores: "A estupidez – no fundo, a degeneração de instinto, que é hoje a causa de *toda* estupidez – está em haver uma questão dos trabalhadores. Sobre determinadas coisas *não se colocam questões*: primeiro imperativo do instinto. – Não consigo ver o que se pretende fazer com o trabalhador europeu depois de tê-lo transformado numa questão. Ele se acha bem demais para não pedir cada vez mais, de maneira cada vez mais imodesta. Ele tem, afinal, o grande número a seu favor. Foi-se totalmente a esperança de aí se formar como classe uma espécie modesta e satisfeita do homem, um tipo chinês: haveria racionalidade nisso, seria mesmo uma necessidade. O que se fez? – Tudo para já destruir em gérmen o pressuposto para isso – liquidou-se completamente, com a mais irresponsável leviandade, os instintos mediante os quais o trabalhador se torna possível como classe, possível *para si mesmo.* Tornaram-no apto para o serviço militar, deram-lhe o direito de associação, o direito ao voto político: como admirar que hoje ele já sinta sua existência como calamidade (expresso moralmente, como *injustiça* –)? Mas que *querem*?, pergunto mais uma vez. Querendo-se um fim, é preciso querer também os meios: querendo-se escravos, é uma tolice educá-los para senhores."[2]

Entre essas considerações feitas por Nietzsche, é necessário destacar, particularmente, dois pontos. O primeiro é que ele considera toda a "questão dos trabalhadores" como um fato puramente ideológico: depende dos ideólogos da classe dominante, em que direção se desenvolve o comportamento dos trabalhadores; que essa questão apoia-se em fundamentos econômicos, é algo completamente ignorado por Nietzsche. Decisivo, para ele, é apenas como se comportam, diante dos fatos, os "senhores". Tudo podem obter se demonstrarem suficiente decisão. (Nisso, Nietzsche é um precursor direto da concepção hitlerista.) O segundo ponto é que essa passagem oferece, involuntariamente, uma síntese histórica

[1] *Ibid.*, p. 151. (ed. bras.: *Crepúsculo dos Ídolos*, *op. cit.*, p. 89).
[2] *Ibid.*, p. 153 (ed. bras.: *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 91).

daquilo que é permanente e daquilo que muda nas opiniões de Nietzsche sobre esse problema central. Podemos ver claramente que o "adestramento" de um tipo de escravo correspondente às condições modernas tem sido o seu constante ideal social, assim como também o fato de seu ódio se voltar contra aqueles (os socialistas) que impedem que a sociedade se desenvolva nesse sentido. Mas também podemos ver claramente a operação de uma mudança: se Nietzsche tece aqui duras críticas aos companheiros de sua classe, elas representam, ao mesmo tempo, uma autocrítica, uma suplantação daquelas ilusões da fase correspondente a *Humano, Demasiado Humano*.

De qualquer forma, Nietzsche prevê, desde o desmoronamento das suas ilusões "democráticas", uma era de grandes guerras, revoluções e contrarrevoluções, de cujo caos emergirá o seu ideal: o império absoluto dos "senhores da terra" sobre a "horda" tornada dócil, sobre os escravos devidamente amansados. Já nas notas de Nietzsche do tempo de sua *Genealogia da Moral*, diz-se que: "O problema é: para onde vamos? A situação carece de um novo terrorismo."[1] E, nos materiais preparatórios da *Vontade de Poder*, ele se pronuncia sobre os "novos bárbaros", sobre os futuros "senhores da terra": "Manifestamente, eles só despontarão e se consolidarão depois das descomunais crises socialistas. É evidente que esses só se tornarão visíveis e se consolidarão após terríveis crises socialistas."[2] As perspectivas otimistas do último Nietzsche repousam sobre os gérmens – assim percebidos – do futuro (do imperialismo): "A imagem do europeu de hoje me dá muita esperança: está se formando uma raça dominante corajosa, sobre a vasta base de uma massa de hordas extremamente inteligentes."[3] E, na medida em que ele sonha com essas metas e com a via que leva a elas, surgem, de vez em quando, imagens do futuro que contêm uma antevisão da legenda hitlerista: "As classes dominantes apodrecidas perverteram a imagem do dominador. O 'Estado', como o que ministra a justiça, é uma covardia, pois falta o grande homem conforme o qual se pode medir. – Por fim, a insegurança torna-se tão grande que os homens se curvam diante de toda força de vontade que ordena. As camadas dominantes apodrecidas estragaram a imagem do dominador. O 'Estado' que se exercita como juiz é um Estado covarde, pois lhe falta o grande homem, que sirva como critério de medida. E haverá tamanha insegurança no final, que os homens se lançarão à poeira em reverência a qualquer força de vontade ordenadora."[4]

Para obtermos total clareza sobre a linha social e política de Nietzsche, ainda é preciso esclarecer a sua posição diante de Bismarck. Essa questão não é desprovida de significado, pois, tanto na influência que exerce sobre as tendências fundamentalmente à esquerda, quanto no papel

---

[1] T. XIV, p. 334, modif.

[2] T. XVI, p. 288 (ed. bras.: *Vontade de Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Parágrafo 868, p. 438).

[3] *Ibid.*, p. 336 (*Ibid.*, ed. bras.: Parágrafo 955, p. 468-469 desta edição).

[4] *Ibid.*, p. 194 (*Ibid.*, ed. bras.: *A Vontade de Poder*, parágrafo 750 (p. 376 desta edição, modif.).

que tem sobre a ideologia fascista, a sua atitude diante de Bismarck ocupa uma importância central.

Para o primeiro grupo, o problema coloca-se da seguinte maneira: Nietzsche critica Bismarck com muita dureza – logo, é impossível que ele seja um reacionário. Como se opera aqui uma falsa identificação da crítica pela direita com a crítica pela esquerda, o tratamento concreto que faremos da relação entre Nietzsche e Bismarck responderá, de modo exaustivo, à questão, mostrando que Nietzsche sempre criticou Bismarck pela direita, considerando este um reacionário imperialista insuficientemente decidido.

Até mesmo os ideólogos do fascismo partem das contradições entre Nietzsche e Bismarck. Mas o "Terceiro Reich" precisa de uma síntese de todas as correntes reacionárias da história alemã; portanto, ele deve considerar a si mesmo como uma unificação, em nível mais elevado (quer dizer, reacionário), de Nietzsche e Bismarck. Franz Schauwecker, por exemplo, pronuncia-se, nesse sentido, sobre a necessidade da reconciliação de Nietzsche e Bismarck no "Terceiro Reich": "Será o Reich a garantir a ordem definitiva do mundo. Será o Reich que será capaz de unificar o prussiano Friedrich e o alemão Goethe. O impossível, o encontro impedido entre Bismarck e Nietzsche, será então um fato consumado, diante do qual fracassarão todos os ataques das forças inimigas."[1] Alfred Baeumler, o ideólogo filosófico oficial de Hitler, utiliza, por sua vez, a crítica de Nietzsche a Bismarck para – já no sentido de *Mein Kampf* – comprovar a superioridade do Terceiro Reich em relação ao império de Bismarck e dos Hohenzollern. Nesse sentido, ele despreza todas as mudanças e oscilações de Nietzsche e resume o seu ponto de vista da seguinte maneira: "A história do Reich se converteu em uma história da derrota espiritual de Bismarck. Esse processo se desenrolou sob o olhar terrivelmente atento do outro grande realista (isto é, de Nietzsche, G. L.) ... O Reich floresceu, mas foi um florescimento ilusório, e a filosofia que o acompanhou (o 'idealismo ético') era uma filosofia ilusória. O pomposo edifício romântico-liberal desmoronou na guerra mundial e, no mesmo instante, tornaram-se visíveis os dois grandes adversários do passado."[2]

[1] Franz Schauwecker: Ein Dichter und die Zukunft, in *Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart*, Leipzig, 1933, p. 227.
[2] A. Baeumler: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, [s. d.], p. 135.

Lancemos agora um olhar sobre a própria crítica de Nietzsche a Bismarck. Ambos são, como se diz, reacionários "contemporâneos", que, além das armas comuns da opressão do povo, do terror brutal, que certamente continuou sendo a arma preferida dos dois, procuram servir-se, contra o inimigo principal, o proletariado, também de armas "mais modernas" e, sobretudo, de meios ou instituições específicos "democráticos". (O sufrágio universal etc., no caso de Bismarck.) Mas, no fundo, Bismarck é um diplomata do período bonapartista, que só por pouco tempo é levado para além das estreitas finalidades de uma política prussiana reacionária pelo movimento da unidade alemã. No entanto, ele não compreende mais as aspirações imperialistas da burguesia alemã, que aos poucos vão surgindo, com força cada vez maior, sobre a base da fundação reacionária do Reich. Nietzsche, pelo contrário, é o ideólogo, o "profeta" justamente dessa tendência. Daí deriva aquela sua crítica muitas vezes amargamente irônica e desdenhosa a Bismarck; daí, também, precisamente nos últimos anos de sua vida consciente, a sua tomada de posição a favor de Guilherme II e contra Bismarck. Nietzsche não encontra em Bismarck a compreensão da Vontade de Poder como princípio, por isso afirma que este sabe de filosofia o mesmo que "um camponês sabe de corporação estudantil."[1]

Mas esta é uma simples invectiva polêmica. O essencial do ataque a Bismarck compreende duas ordens de questões: em primeiro lugar, no terreno da política interna, Nietzsche exige o rompimento resoluto também com a democracia aparente, com aquela forma de jogo demagógico em torno da democracia, com o parlamentarismo tal como defendeu Bismarck. A questão decisiva para Nietzsche é: "A ascensão crescente do homem democrático e, como resultado dela, a imbecilização da Europa e o *apequenamento* do homem europeu"; consequentemente, torna-se necessário: "romper com os princípios ingleses da representação popular: nós precisamos de uma representação dos grandes interesses."[2] Aqui Nietzsche antecipou o "Estado corporativo" fascista. A segunda ordem de problemas compreende a política mundial. Em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche declara, significativamente e em oposição à política bismarckiana de então, nos termos de uma exigência da unificação europeia contra a Rússia: "O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a *compulsão* da grande política".[3] Essa era,

[1] T. VII, p. 205 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 133, modif.).
[2] T. XIII, p. 352.
[3] T. VII, p. 156 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 102).

que, segundo Nietzsche, não foi compreendida por Bismarck, é aquela das grandes guerras. Em *Ecce Homo*, Nietzsche manifesta-se sobre essa questão da seguinte maneira: "Haverá guerras como jamais aconteceram na face da terra. Só a partir de mim há sobre a terra a *grande* política."[1] Por isso é que, para Nietzsche, Bismarck não é suficientemente militarista. A salvação da Alemanha está – exatamente no sentido de Hitler – em renovar, conforme as exigências dos tempos, as tradições do Estado militar prussiano: "*A conservação do Estado militar* é o último recurso para acolher ou para manter a *grande tradição*, em vista do *mais alto tipo* humano, do *tipo forte*".[2] Essas poucas passagens citadas mostram com inteira clareza como a crítica feita por Nietzsche a Bismarck se apoia no fato de que Bismarck, segundo Nietzsche, não teria compreendido os problemas do momento imperialista iminente e não seria capaz de resolvê-los no sentido de uma reação agressiva. Logo, trata-se de uma crítica de Bismarck formulada pelo ponto de vista de direita.

III

Só a partir desses fundamentos torna-se compreensível tanto a unidade da filosofia de Nietzsche quanto as suas mudanças: ela é a visão de mundo de uma defesa aberta contra o inimigo principal, a classe trabalhadora, o socialismo; ela nasce e se desenvolve – no decurso do acirramento da luta de classes, no decurso do desmoronamento de muitas ilusões – como uma antecipação teórico-intuitiva da etapa imperialista do desenvolvimento capitalista. Só num Estado decididamente reacionário-agressivo da burguesia imperialista Nietzsche é capaz de vislumbrar uma estrutura de poder suficientemente forte contra a ameaça socialista, somente o aparecimento de semelhante poder desperta nele a esperança de neutralizar definitivamente a ofensiva da classe trabalhadora. Seu rancor em relação à Alemanha de seu tempo decorre do fato de ela não ter adotado essas medidas, de hesitar em adotá-las.

Essas tendências de Nietzsche aparecem com máxima clareza em sua ética. E isso ocorre porque, em virtude de sua condição de classe, de sua ignorância em assuntos econômicos e do fato de a época de sua atividade ser antes do

[1] T. XV, p. 117.
[2] T. XVI, p. 180.

advento do imperialismo, era natural que ele não pudesse estar em condições de antecipar os aspectos econômicos e sociais do imperialismo. Daí que se ressalte ainda mais claramente em sua obra a essência da decorrente moral imperialista da burguesia. Nesse terreno ele de fato antecipou idealmente o desenvolvimento real. A maior parte de suas afirmações morais tornou-se uma realidade terrível no regime de Hitler e mantém a sua atualidade também como exposição da moral daquilo que se denomina hoje o "século americano".

Nietzsche foi muitas vezes associado ao romantismo. Essa associação é tão correta, que muitos elementos do anticapitalismo romântico – por exemplo, a luta contra a divisão capitalista do trabalho e contra as suas consequências para a cultura e a moral da burguesia – desempenham, em seu pensamento, um papel não pouco relevante. Assim também é inerente ao arsenal de pensamento do anticapitalismo romântico apresentar um período do passado como ideal a ser alcançado no presente. Mas Nietzsche atua no período posterior à primeira tomada do poder pelo proletariado, isto é, após a Comuna de Paris. A crise e a dissolução, o desenvolvimento do anticapitalismo romântico em apologética capitalista, o destino de Carlyle durante e após a revolução de 1848, tudo isso se encontra, para Nietzsche, como um passado há muito superado. Assim, enquanto o jovem Carlyle ainda contrapunha a Idade Média – como uma era de bem-estar para o povo, como um tempo feliz para os trabalhadores – à inumanidade e crueldade do capitalismo, Nietzsche, como vimos, já principia por destacar, como modelo, a antiga economia escravista. Assim, também a utopia reacionária do Carlyle posterior a 1848 lhe soa como algo ingênuo, há muito superado. É evidente que o aristocratismo conserva, em ambos, certa semelhança em seus fundamentos sociais, isto é, na tentativa de assegurar a posição social dirigente da existência burguesa e de fundamentá-la filosoficamente. Mas em Nietzsche, devido ao caráter específico de suas circunstâncias, esse aristocratismo adquire um conteúdo essencialmente distinto, um colorido bem diferente em relação ao anticapitalismo romântico. É certo que no jovem Nietzsche ainda são perceptíveis resquícios românticos (por influência de Schopenhauer e Richard Wagner), mas o seu desenvolvimento caminha na direção da sua suplantação, mesmo que ele – em relação àquele método, de decisiva importância, que é constituído pela apologética indireta – permaneça sempre um discípulo de Schopenhauer e sustente ainda, como pensamento fundamental, a concepção irracionalista do dionisíaco (contrária à razão e a favor do instinto), embora, como veremos, com modificações não desprovidas de importância. Por isso é que se torna perceptível, ao longo do desenvolvimento

de Nietzsche, um distanciamento cada vez mais enérgico em relação ao romantismo; de modo cada vez mais apaixonado, o elemento romântico é identificado com a (má) decadência, e o dionisíaco converte-se cada vez mais num conceito contrário ao romantismo, num paralelo à suplantação da decadência, num símbolo da "boa" e assumida decadência.

No que tange à filosofia do comportamento humano (em Nietzsche, ética, psicologia e filosofia social estão sempre associadas), ocorre, assim, um retorno ao período que prepara a ascensão da burguesia, ao Renascimento, ao Classicismo francês, ao Iluminismo. As simpatias de Nietzsche são importantes, porque oferecem pontos de contato tanto para os seus admiradores do campo da esquerda burguesa, como para a sua atualização em vista da preparação ideológica da Terceira Guerra Mundial imperialista. Kaufmann, por exemplo, encara Nietzsche como o apogeu da grande filosofia desde Descartes (e, até mesmo, desde Aristóteles) e quer representá-lo como continuador das tradições do Iluminismo.[1] Após ter sido comprometido pelo entusiasmo dos hitleristas, Nietzsche deve ser devidamente "desnazificado" em função do imperialismo americano, junto a Hjalmar Schacht e ao General Guderian.

Pelas passagens citadas mais acima a respeito de Voltaire e Rousseau, o leitor já é capaz de perceber o valor científico de semelhantes tentativas. Voltaire, cuja obra foi, em sua época, um grande centro de mobilização de todas as forças progressistas, torna-se em Nietzsche o mentor da luta contra toda revolução. E é extraordinariamente característico para esse suposto elo de Nietzsche com o Iluminismo o fato de que ele – ao procurar essa analogia na conduta de vida de Voltaire – tenha-na encontrado precisamente na vida de Schopenhauer; este foi, segundo Nietzsche, "puro como nenhum outro filósofo alemão até então, de modo que viveu e morreu 'como um voltairiano'".[2] Voltaire, portanto, que empregou a sua fama universal para combater com eficácia o absolutismo feudal apodrecido de seu tempo, que arriscou a sua vida para salvar as vítimas inocentes da reação clerical-absolutista (ou pelo menos a sua memória), teria vivido uma vida semelhante à de Schopenhauer, cujo único engajamento foi uma briga familiar em torno da sua herança, o mesmo que em 1848 ofereceu aos oficiais contrarrevolucionários

[1] W. A. Kaufmann: *Nietzsche*, Princeton, 1950.
[2] T. V, p. 130.

o seu binóculo de teatro para que eles pudessem atirar com mais segurança contra os combatentes das barricadas, que deixou aos inválidos da contrarrevolução parte da sua fortuna etc. Acreditamos que não valha a pena determo-nos – o que seria demasiadamente fácil – em apresentar provas semelhantes contra todas as pretensas ligações de Nietzsche com as tradições progressistas. Basta que citemos, para concluir, a explicação do próprio Nietzsche sobre a relação existente entre o seu, assim chamado, "novo Iluminismo" e o "velho", pois Nietzsche expressou as suas concepções – em contraposição aos seus dissimulados expositores imperialistas – com uma franqueza que não deixa nada a desejar. Diz ele: "O novo Iluminismo – o velho existiu no sentido da horda democrática, da igualação de todos. O novo Iluminismo quer indicar o caminho às naturezas dominantes; em que medida a estas (como ao Estado) *tudo é permitido*, o que não se encontra livre aos seres da horda."[1]

Em perfeita oposição àqueles intérpretes que querem trazê-lo para próximo do Iluminismo, a posição de Nietzsche – após o curto episódio assinalado por nós em seu "período democrático" de uma relativa aproximação nesse sentido – consiste no combate o mais acirrado contra os epígonos do Iluminismo, contra Mill, Guyau etc. Nesse combate se expressa o desenvolvimento contraditório no período da decadência da ideologia burguesa. O próprio Iluminismo, na ilusão de fundar o reino da razão, combateu a teologia, o irracionalismo das tradições feudais. A vitória da burguesia na grande Revolução Francesa realizou esses ideais, mas disso resultou necessariamente que, como diz Engels,[2] o reino da razão se revelasse como o reino idealizado da burguesia; com todas as suas insolúveis contradições. Com precisão, Marx diz sobre a diferença entre Helvetius e Bentham: "Este se limitou a reproduzir, sem espírito, o que Helvetius e outros franceses do século XVIII haviam dito espirituosamente."[3] Mas a oposição entre espírito e falta de espírito não é aqui uma simples oposição de talento entre Helvetius e Bentham, mas, sobretudo, a oposição de dois estágios de desenvolvimento do capitalismo e, de modo correspondente, da ideologia burguesa. Helvetius podia ter espírito, porque um ódio visionário contra a sociedade feudal-absolutista apodrecida, contra o obscurantismo da igreja e da religião e contra a hipocrisia das camadas dirigentes dava asas ao seu pensamento. A Bentham tinha de faltar espírito, já que defendia a qualquer custo o capitalismo plenamente vitorioso e só podia fazê-lo desse modo porque não reconhecia os fenômenos mais importantes da sociedade ou desfigurava, com traços pitorescos, sua verdadeira essência. Entre os epígonos do epígono Bentham, isto é, nos positivistas Mill, Spencer, Comte

---

[1] T. XIV, p. 321.

[2] Engels, *op. cit.*, p. 18 s.

[3] Marx, *Das Kapital*. Berlim, 1947, t. I, p. 640, nota (ed. bras.: *O Capital*, Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 685, nota de rodapé 63).

e Guyau, o declínio ainda mais avançado da burguesia tinha de recrudescer ainda mais essa tendência ao nivelamento e à falta de espírito. E se foi dado a Nietzsche renovar esse espírito, é que, em razão do método da apologética indireta, ele contava, sobretudo no campo da cultura, com uma ampla margem de ação para proceder a uma crítica implacável. Da natureza artística de tal crítica nasce a sua predileção estética por iluministas específicos, em particular, pelos moralistas franceses. Mas essa inclinação literário-formal não deve esconder a oposição ideológica de suas tendências fundamentais. Nietzsche, às vezes, expressa esses contrastes com toda franqueza, quando, por exemplo, já na época de *Humano, Demasiadamente Humano*, descobre na crítica moral de La Rochefoucauld um aliado do cristianismo.[1]

O ponto de contato entre a ética de Nietzsche e a do Iluminismo, dos moralistas franceses etc. consiste no fato de todos enxergarem o egoísmo do indivíduo "capitalista" como fenômeno fundamental da vida social. O desenvolvimento histórico da luta de classes produz, nos diversos períodos em que atuam esses pensadores, diferenças qualitativas de conteúdo, e até mesmo oposições de orientação e de valoração. Os iluministas, enquanto ideólogos progressistas do período de preparação da revolução democrático-burguesa, idealizavam a sociedade burguesa, e, dentro desta, em primeiro lugar, as funções sociais do egoísmo. Sem conhecer, em grande parte, a economia clássica da Inglaterra, e até mesmo antes de seu aparecimento, eles expressavam, na ética, o princípio econômico fundamental de Adam Smith, ou seja, que a ação econômica egoísta do indivíduo é o principal fator de desenvolvimento das forças produtivas e que acaba, por fim, conduzindo necessariamente a uma harmonia dos interesses globais da sociedade. (Não podemos assinalar aqui, nem mesmo de modo esquemático, as contradições complexas a que a "teoria da utilidade", a

[1] T. XI, p. 34.

moral do "egoísmo racional", conduz os grandes representantes do Iluminismo.) Mas é claro que depois de a teoria smithiana da harmonia desmoronar por si só diante dos fatos trazidos pela realidade capitalista, só foi possível a sua manutenção, na economia, como economia vulgar (a partir de Say) e, na ética e na sociologia, como apologética direta do capitalismo (a partir de Bentham). A falta de espírito, o ecletismo dos positivistas, manifesta-se, entre outras coisas, também no fato de não se encontrarem em condições de tomar uma posição unívoca em relação à questão do egoísmo. A sua posição é um eterno "por um lado..., por outro lado", que tudo confunde. Se Nietzsche, como representante da apologética indireta, retomou o problema da afirmação do egoísmo – e podemos ver que essa tendência desempenhou um papel importante já em sua juventude com a atualização mitificadora do "*agon*", da "boa *Eris*" –, trata-se então, no seu caso, não mais de uma idealização da sociedade burguesa revolucionária em formação, ainda progressista, mas, pelo contrário, da idealização daquelas tendências egoístas da burguesia decadente, que se desdobram na época de sua atuação e que exerceram a sua difusão geral e efetiva no período imperialista: portanto, trata-se do egoísmo de uma classe condenada ao declínio pela história, que, na luta desesperada contra o seu coveiro, o proletariado, mobiliza todos os instintos bárbaros no homem e, sobre eles, funda a sua própria ética.

É sabido que Nietzsche, em seu assim chamado período voltairiano, manteve, por um curto tempo, uma amizade estreita com Paul Rée, um dos epígonos positivistas do Iluminismo moral, sob cuja influência permaneceu temporariamente. São, portanto, bastante instrutivos, para o nosso problema, os motivos da sua ruptura e do seu debate crítico com Rée. Ele os expressa com toda a clareza: "Eu combato a ideia de que o egoísmo seja algo nocivo e reprovável: quero criar para o egoísmo a boa consciência."[1]

Na maturidade, Nietzsche dedica-se, portanto, a uma tarefa central: edificar a ética (a psicologia e – como acredita Nietzsche – também a fisiologia) desse novo egoísmo. Nas suas anotações para uma continuação do *Zaratustra*, ele estabelece talvez o programa mais franco para esse trabalho, tomando como ponto de partida, muito significativamente, de sua definição, por nós já referida,

[1] T. XIII, p. 111. Segue a essa passagem uma crítica a Guyaus, *ibid.*, p. 112.

do “novo Iluminismo ”: “‘Nada é verdade, tudo é permitido’. Zaratustra: ‘Eximo-vos de tudo, a divindade, o dever – mas tens de dar a *mais alta prova* de uma ação *nobre*, pois *aqui* se abre o caminho para os malvados – repareis!’ – A luta pela dominação, na qual, por fim, a horda será mais horda e o tirano mais tirano que nunca. – Nenhuma liga secreta! As consequências de vossa doutrina devem causar terríveis estragos: inúmeros homens, porém, deverão perecer. – Façamos uma tentativa com a verdade! Talvez a humanidade pereça nesse processo! Que assim seja!”[1]

Para realizar essa subversão, essa “transvaloração de todos os valores”, são necessários homens novos. A ética de Nietzsche deve se encarregar de selecioná-los, de educá-los e de adestrá-los. Mas, para isso, é necessária, sobretudo, a libertação dos instintos. Nietzsche acredita que todas as formas de religião, filosofia e moral que existiram até aqui tiveram a tarefa de se contrapor à libertação dos instintos, de reprimi-los, de deixá-los degenerar-se, de deformá-los. Apenas com a sua ética é que se inicia a obra libertadora: “Toda moral *sadia* é dominada por um instinto de vida... A moral *antinatural*, quer dizer, quase toda moral que foi ensinada, venerada e pregada até aqui se volta, ao invés disso, *contra* os instintos da vida; ela é uma *condenação* ora secreta, ora aberta, ora atrevida desses instintos.”[2] Nietzsche apresenta-se aqui como crítico agudo da moral presente e passada, e não só da moral teológico-cristã, mas também da filosófica, sobretudo da kantiana. À primeira vista, poderia parecer (de um ponto de vista puramente formal) que ele procura se ligar a grandes concepções morais do passado, por exemplo, à doutrina dos afetos de Spinoza. Mas, logo que analisamos concretamente sua tendência e o conteúdo, notamos que se trata de uma aparência enganadora. Em Spinoza, a dialética da autossuplantação dos afetos é uma tentativa de esboçar, mediante a suplantação do instinto puro e das paixões antissociais (e não mais simplesmente mediante a sua repressão, como em Kant), o ideal de um homem social harmônico, humanista e senhor de si. Em Nietzsche, pelo contrário, forma-se realmente, como vimos e como veremos de modo ainda mais exaustivo, a concepção de uma liberação dos instintos: a burguesia decadente deve liberar tudo aquilo que há de ruim e de bestial no homem, a fim de poder conquistar ativistas que militem pela salvação de seu domínio.

---

[1] T. XII, p. 410.

[2] T. VIII, p. 88 (O caso Wagner).

Por isso, o reconhecimento do tipo delinquente é tão importante para Nietzsche. Também aqui se constata uma afinidade aparente com determinadas tendências da literatura do passado, do período de ascensão da burguesia (*Os Bandoleiros*, no jovem Schiller, o personagem Michael Kohlhaas, em Kleist, o personagem Dubrovski de Puschkin e Vautrin de Balzac etc.), mas também aqui o conteúdo é completamente oposto. No período de ascensão da burguesia, as injustiças da sociedade feudal-absolutista levaram ao delito homens de grande valor moral; a análise de tais criminosos representava uma investida contra aquela sociedade. É certo que tal investida também existe em Nietzsche. Mas aqui a ênfase é que um determinado tipo humano deve ser deformado e transformado em outro tipo, no tipo criminoso. E o que importa para Nietzsche é dar a esse criminoso uma consciência tranquila e, com isso, superar a sua deformação, convertendo-o em um membro da nova elite. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma: "O tipo criminoso é o tipo do ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente. Falta-lhe a selva, uma natureza e forma de existência mais livre e mais perigosa, em que tudo o que é arma e armadura, no instinto do homem forte, *tem direito* a existir. Suas *virtudes* foram proscritas pela sociedade; os impulsos mais vivos de que é dotado logo se misturam com afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia."[1] A afinidade necessária e orgânica, no sentido concebido por Nietzsche, entre grandeza e delinquência (quer dizer, pertencimento ao tipo criminoso) é expressa claramente em *Vontade de Poder*: "Em nosso mundo civilizado, quase só conhecemos aquele criminoso degenerado, oprimido pela maldição e pelo desprezo da sociedade, desconfiado de si mesmo, muitas vezes diminuindo e caluniando a sua própria ação, um *tipo de criminoso malsucedido*; e resistimos à representação de que todos os grandes homens foram criminosos (só que em grande estilo, não de maneira miserável), que a delinquência faz parte da grandeza..."[2]

Aqui o problema da "saúde" e da "doença" – que ocupa uma posição tão central na filosofia do Nietzsche maduro – já está colocado e respondido com toda a clareza. E se acrescentarmos a essas afirmações ainda uma outra,

[1] *Ibid.*, p. 157 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 94, modif.).
[2] T. XVI, p. 184 s.

tomada dos trabalhos preparatórios às suas obras finais, não o fazemos simplesmente para completar a nossa exposição – tais citações poderiam ser feitas ainda por muitas páginas –, mas porque muitos intérpretes de Nietzsche, justamente nos tempos mais recentes, esforçam-se vivamente por abrandar ou mesmo eliminar todas aquelas tendências que em Nietzsche apontam para um renascimento da barbárie, para uma exaltação do terror branco, para a aprovação moral da crueldade e da bestialidade; mediante esses intérpretes, temos a impressão de que a "besta loira", por exemplo, seria apenas uma metáfora inocente no âmbito de uma crítica refinada da cultura. Ante essas deformações, devemos recorrer sempre novamente ao próprio Nietzsche, que em todas essas questões – e nesse sentido era um pensador honesto, não um hipócrita ou charlatão – manifestou-se com uma franqueza quase cínica. Assim, na passagem a que nos referimos, ele diz: "Os animais predadores e a selva provam que a maldade pode ser muito sadia e desenvolve o corpo de modo esplêndido. Se a natureza dos animais predadores fosse afetada por tormentos de consciência, há muito tempo eles teriam definhado e degenerado. O cão (que tanto se lamenta e geme) é um predador degenerado; e também o gato. Uma infinidade de pessoas bondosas e deprimidas prova que a *boa índole* está *ligada* a uma degeneração das forças: as sensações de angústia prevalecem e determinam o organismo."[1] Também a linguagem biológica está, como veremos, em perfeita consonância com as tendências filosóficas fundamentais do Nietzsche maduro, mas essa linguagem só serve ao mito, pois a "maldade" do predador é, obviamente, um mito da exaltação imperialista dos instintos ruins.

Em tudo isso está contida uma profissão de fé aberta numa renovação da barbárie como caminho para a salvação da humanidade. (Que Nietzsche se refira em seus escritos de juventude e, às vezes, também mais tarde à barbárie também em sentido pejorativo, nada tem a ver com esta questão; em tais casos, ele se refere ao "filisteísmo da cultura", ao filisteísmo em geral etc.) Nos mesmos trabalhos preparatórios, dos quais foi retirada a presente citação, diz Nietzsche que: "estamos hoje cansados da civilização."[2] É certo que isso, ainda aos olhos de Nietzsche, seria apenas um caos, um estado de decadência. Mas é muito interessante observar como o seu otimismo em relação ao futuro, tal como ele o entende, cresce continuamente. Onde se encontra o caminho

[1] T. XIV, p. 82.
[2] *Ibid.*, p. 207 s.

para sair desse caos? Nietzsche dá também aqui uma resposta clara, nada ambígua: a era da "grande política", das guerras e revoluções irá forçar a humanidade (quer dizer, a classe dominante) a um retorno, e os sinais decisivos dessa mudança salutar, dessa suplantação da decadência, apresentam-se exatamente como o renascimento da barbárie. No parágrafo anterior, já citamos algumas afirmações importantes de Nietzsche sobre essa questão.

A dificuldade que surge aqui para os admiradores do Nietzsche "refinado" – como essa afirmação da barbárie se combina com a sua crítica da cultura frequentemente sutil e refinada – não é difícil de ser eliminada. Em primeiro lugar, essa unificação de refinamento e brutalidade não é de modo algum uma peculiaridade pessoal de Nietzsche que precisaria ser explicada psicologicamente, mas é uma característica geral, psíquica e moral, da decadência imperialista. O autor das presentes considerações demonstrou, em outro contexto, a relação íntima dessas determinações opostas no ainda muito mais refinado Rilke.[1] Em segundo lugar, Nietzsche faz, em *Genealogia da Moral*, uma descrição excelente do seu tipo preferido, que não só revela a psicologia e a moral, como nas passagens até aqui citadas, mas que lança, ao mesmo tempo, uma luz clara sobre a base classista dessa contrastante dualidade e unidade. Nesta descrição, Nietzsche analisa dois pares antitéticos da moral: o conceito aristocrático de bom-ruim, e aquele dotado de um ressentimento plebeu bom-mau, e responde da seguinte maneira à questão de como teria surgido o conceito ético citado por último: "A resposta com todo o rigor: *precisamente* o 'bom' da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento. Aqui jamais negaríamos o seguinte: quem conhecesse aqueles 'bons' apenas como inimigos não conheceria senão *inimigos maus*, e os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme *inter pares*, que por outro lado se mostram tão pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, nas relações entre si – para fora, ali onde

---

[1] Ver meus livros: *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Aufbau-Verlag, Berlim, 1952, p. 31 s. (ed. bras.: *Marx e Engels como Historiadores da Literatura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016), e *Skizze einer Gechichte der neueren deutschen Literatur*, cit., p. 115 s.

o estranho começa, o *que* é estranho, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta. Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, *retornam* à consciência inocente dos animais de rapina, como monstros jubilosos que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassínios, incêndios, violações e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes, convencidos de que mais uma vez os poetas muito terão para cantar e louvar. Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o ânima de rapina, a magnífica *besta loura* que vagueia ávida de espólios e vitórias .... Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira o conceito de 'bárbaro', em toda parte aonde foram; mesmo em sua cultura mais elevada se revela a consciência e até mesmo o orgulho disso."[1]

Portanto, no interior da classe dominante, cabe refinamento estético, moral e cultural; diante do "estranho", ou seja, diante dos oprimidos, diante daqueles que devem ser oprimidos, cabe brutalidade, crueldade e barbárie. Vê-se que o entusiasmo do jovem Nietzsche a favor da escravidão na antiguidade continua um motivo permanente – certamente sempre ampliado – em sua filosofia. É verdade que, dessa maneira, um elemento romântico penetra em sua antecipação "profética" de um futuro imperialista. O modelo de Nietzsche – uma espécie de homem refinado e de cultura escravista como Péricles – corresponde muito mal a homens como Hitler e Göring, como McCarthy e Ridgway. A ignorância a respeito da diferença social e econômica entre as duas épocas conduzem, necessariamente (desconsiderando-se as intenções apologéticas), a esse idealismo romântico. É verdade que não se trata de um acaso que Nietzsche se perca justamente aqui em devaneios românticos, pois trata-se da questão central do seu fazer filosófico. A preocupação pela cultura certamente não é, em Nietzsche, simplesmente uma isca para a intelectualidade decadente; essa preocupação sempre ocupou em sua vida, em seu sentimento e pensamento, uma posição central: quando combate o declínio cultural e procura preparar a ascensão futura, ele é, sem dúvida, subjetivamente sincero, mesmo que do ponto de vista de uma posição de classe extremamente reacionária. O sonho romântico de uma camada dirigente altamente culta,

[1] T. VII, p. 321 s. (ed. bras., Companhia das Letras: p. 32-33, modif.).

camada que, ao mesmo tempo, defende a barbárie como algo considerado inevitável, recebe, a partir daqui, uma coloração particular. E é precisamente essa sinceridade subjetiva dessa falsa profecia que constitui uma fonte importante do fascínio que Nietzsche exerce sobre a intelectualidade parasitária do período imperialista: com a sua ajuda, esta pode esconder, atrás da máscara da "preocupação com a cultura", a sua covardia, a sua adaptação às formas mais abjetas do imperialismo, o seu medo animalesco diante da revolução proletária.

Mas, mesmo para além dessa questão, encontramo-nos aqui no centro da filosofia de Nietzsche. Uma interpretação superficial apresenta o seu "super-homem" como uma forma biológica mais desenvolvida do homem, e não deixa de ser verdade que há elementos em Zaratustra que servem como pontos de apoio a essa interpretação. Mas, em *Anticristo*, Nietzsche desmente decididamente tal concepção: "O problema que aqui coloco não é o que sucederá à humanidade na sequência dos seres (– o homem é um *final* –); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*".[1] Mas, nesse caso, o "super-homem" identifica-se com aqueles senhores da terra, com aquela "besta loira", cuja moral bárbara acabamos de analisar. Nietzsche indica aqui, de maneira unívoca, que esse tipo, isoladamente, sempre existiu; trata-se de colocar, conscientemente, a sua educação no centro da vontade social da classe dominante.

Com essa construção, Nietzsche antecipa, da maneira mais concreta possível, tanto o fascismo hitlerista como a ideologia moral do "século americano". E que a barbárie e a bestialidade pertencem à mais íntima essência desses "super-homens", isso Nietzsche afirma, em *Vontade de Poder*, com a mesma clareza inequívoca: "O homem é um monstro e animal superior; o homem mais elevado é o inumano e super-humano: assim se correlacionam. Na medida em que o homem se desenvolve em grandeza e altura, desenvolve-se também em profundidade e em horror: não se pode querer uma coisa sem a outra, ou então: quanto mais profundamente se deseja uma coisa, mais profundamente também se alcança a outra."[2]

---

[1] T. VIII, p. 218 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 11).
[2] T. XVI, p. 377.

O que Nietzsche fornece aqui é uma ética para a luta de classes da burguesia e para a intelectualidade burguesa do período imperialista. E também nesse ponto a sua posição histórica é bastante peculiar. Naturalmente – do ponto de vista social objetivo – sempre houve uma ética da luta de classes dentro da ideologia burguesa. Mas, na luta contra o absolutismo feudal, essa ética sempre teve um caráter humano geral. Em função dessa tendência, ela foi, em sua linha principal, fundamentalmente progressista, e a generalização abstrata – que frequentemente distorcia de fato os problemas – também teve uma justificação social, porque foi o reflexo de relações de classe reais, mesmo não se elevando a uma consciência correta. De fato, por um lado, nesse período, a burguesia exerceu efetivamente a direção de todas as classes que lutavam contra os resquícios feudais, contra o absolutismo; ela podia identificar, portanto, com certo direito, os próprios interesses de classe com aqueles interesses do desenvolvimento da sociedade como um todo. Isso vale, evidentemente, só em certa medida, pois os conflitos entre as várias tendências que são mantidas, por exemplo, no interior do Iluminismo, mostram claramente que a diferenciação no âmbito do "terceiro estado", pelo menos do ponto de vista ideológico, já se iniciou antes da Revolução Francesa, mesmo que – de modo significativo para a situação social – cada uma dessas tendências pretendesse representar os interesses universais da sociedade (Holbach, Helvetius, Diderot, Rousseau). Por outro lado, aqueles ideólogos que eram os porta-vozes do conjunto dos interesses do capitalismo (como Ricardo e também os moralistas, como Mandeville ou Ferguson) podiam também se manifestar com certo *pathos* subjetivamente sincero e relativamente legítimo a favor dessa universalidade, identificada por eles com a sociedade, e contra as aspirações particulares dos capitalistas singulares ou de determinadas camadas capitalistas.

Essa relativa justificação e o *pathos* subjetivamente honesto que a expressa se esgotam no século XIX. É verdade que os ideólogos do capitalismo pronunciam-se de maneira cada vez mais clara sobre os interesses globais da sociedade, sobre os princípios universais do progresso e do humanismo; mas esses pronunciamentos se tornam cada vez mais apologéticos e dissimulados, seus porta-vozes são cada vez mais obrigados a silenciar sobre os fatos reais da vida social e suas contradições imanentes, deturpando-os em suas exposições. De agora em diante, procura-se sobretudo esconder a contraposição antagônica dos interesses de classes da burguesia e do proletariado, e isso na exata medida em que, na realidade objetiva, ele passa a ocupar o centro dos eventos sociais.

A ética de Nietzsche, esboçada aqui de maneira sumária, tem o significado histórico de ser uma ética ligada exclusivamente à classe dominante, opressora e exploradora, e de ter seu conteúdo e seu método determinados por essa posição explicitamente de luta. Concretiza-se aqui, pois, no terreno da ética, o desenvolvimento ulterior da apologética indireta. Nesse sentido, dois elementos particulares precisam ser colocados em evidência. Em primeiro lugar, que aqui Nietzsche também faz a defesa do capitalismo do ponto de vista de uma apologia dos seus "aspectos ruins". Enquanto a apologia vulgar de seus contemporâneos coloca em primeiro plano a idealização do homem capitalista e se esforça por apagar todas as contradições do capitalismo, Nietzsche coloca no centro de suas considerações precisamente as questões que são problemáticas na sociedade capitalista e todos os seus aspectos ruins. É verdade que ele também idealiza; porém, sob a forma de uma crítica irônica e de um *pathos* poético, ele dá relevo exatamente à natureza egoísta, bárbara e bestial no homem capitalista, destacando esses traços como inerentes àquele tipo que se deve perseguir moralmente em prol da salvação da humanidade (quer dizer, do capitalismo). Portanto, também Nietzsche fala dos interesses da humanidade e a identifica com o capitalismo.

Entretanto – e isto é o segundo elemento que deve ser ressaltado –, Nietzsche, assim como fizeram os neokantianos, os positivistas etc., sequer pretendia fundar uma ética válida para todos os homens. Pelo contrário, a sua ética pertence deliberada e conscientemente apenas à classe dominante: ao lado dessa ética, ou abaixo dela, existe uma moral qualitativamente distinta desta, que pertence aos oprimidos, os que Nietzsche nega e combate apaixonadamente. A luta entre os dois sistemas morais que, embora se transformem de acordo com as circunstâncias históricas, representam, em sua essência, os dois tipos eternos de moral, determina, segundo Nietzsche, todas as questões nucleares da história. Assim, na ética de Nietzsche, reconhece-se, de certa maneira, o fato da luta de classes, e isso de novo em nítida oposição com a apologética direta, que, por meio de uma ética válida universal e eternamente para todos os homens, pretende eliminá-la teoricamente do mundo ou, ao menos, atenuá-la em termos morais. Mas Nietzsche não quer saber de atenuantes; a sua crítica do presente também se dirige ao fato de que a luta dos senhores e da plebe se encontra demasiadamente embotada pela democracia, de que a moral dos senhores está fazendo muitas concessões à moral dos escravos. Portanto, na luta contra o socialismo como inimigo principal, Nietzsche reconhece até certo ponto que a luta de classes

constitui o fundamento do tipo e da transformação de toda forma de moral.

É certo que isso está longe de significar que ele tinha representações mais ou menos esclarecidas sobre as classes e a luta de classes. Isso está fora de questão: em Nietzsche a luta de classes aparece como uma luta entre raças elevadas e inferiores. Semelhante formulação já é capaz de indicar por si mesma uma tendência à fascistização da ideologia burguesa. Todos aqueles que pretendem dissociar Nietzsche de qualquer vínculo com Hitler se apegam ao fato de que o seu conceito de raça é totalmente diferente daquele de Gobineau, Chamberlain e Rosenberg. Está fora de questão que de fato há uma diferença substancial: embora Nietzsche também fundamente biologicamente as suas categorias sociais; embora a sua ética também parta de uma desigualdade pretensamente radical e eterna entre os homens, que ele procura demonstrar; embora, portanto, coincidam fundamentalmente, em suas consequências morais e sociais, as teorias raciais de Nietzsche e Gobineau, existe, pelo menos, entre uma e outra, a diferença de que Nietzsche não dá a menor importância à supremacia da raça "ariana", e de que ele conhece as raças de senhores e de escravos apenas em termos bem gerais e no plano mítico, sem considerar outras determinações do que as sociais e morais. Portanto, nesse sentido podemos dizer que se trata mais de um precursor de Spengler do que de Rosenberg.[1] A ênfase nessa diferença, porém, é hoje apenas um meio para a tentativa de "desnazificação" de Nietzsche, pois vimos que Nietzsche extrai da teoria das raças as mesmas conclusões bárbaro-imperialistas que aquelas extraídas por Rosenberg das teorias de Chamberlain, e que, portanto, eles só se distinguem, para usarmos a expressão de Lênin, assim como se distinguem um diabo amarelo de um diabo azul. A isso se soma ainda o fato de que o obscurecimento e a confusão das ciências sociais durante o período imperialista ocorrem, de maneira preponderante, na linha da teoria das raças (raça em vez de classe), e que também nessa questão podemos derivar de Nietzsche o mesmo irracionalismo obscurantista presente em Gobineau ou Chamberlain.

A ética de Nietzsche também se distingue daquela dos epígonos do idealismo e do positivismo pelo fato de se colocarem as questões individuais sempre de modo inseparável das questões sociais; aquelas questões que desempenham um papel decisivo, por exemplo, no neokantismo, como as da legalidade e da moralidade, nele sequer aparecem. Naturalmente, não se trata,

---

[1] *Ibid.*, p. 305 s.

no caso dele, de derivar a moral individual das determinações sociais concretas, mas de entrelaçar de modo irracionalista e intuitivo os problemas psíquico-morais de natureza extremamente individual a uma sociedade e a uma história convertidas em mito. Ora, uma das razões mais importantes para a influência duradoura de Nietzsche no período imperialista é o fato de que sua filosofia, do ponto de vista da forma, é arbitrariamente espirituosa, e, do ponto de vista do conteúdo, atende aos interesses permanentes do capitalismo monopolista reacionário. O neokantismo e também o neo-hegelianismo adotam com empenho excessivo a época da "segurança" como base para a colocação de suas questões, e almejam de modo demasiado aberto a um capitalismo consolidado para que possam ser realmente úteis aos interesses da burguesia reacionária nos tempos das grandes catástrofes, da crise e da revolução mundial. Em contrapartida, as tendências intelectuais decadentes aparentadas com Nietzsche – que geralmente também estão mais ou menos sob a sua influência (a "*action gratuite*" de Gide, o existencialismo etc.) – partem quase exclusivamente e de modo unilateral das necessidades ideológicas da intelectualidade individualista e parasitária. É verdade que elas expressam um nihilismo parecido com o de Nietzsche, naturalmente num nível ainda mais alto de desintegração interior, mas são – em suas formas de colocar e resolver o problema – muito mais estreitas, mais particulares do que as dele. Suas ideias filosóficas se conformam muito mais a uma espécie de "terceira via" do que a uma vanguarda reacionária. E foi precisamente essa unidade rica em tensões e paradoxos que temos descrito, entre um individualismo espirituoso decadente e uma sociabilidade imperialista reacionária que determinou a influência duradoura de Nietzsche no período imperialista e lhe permitiu sobreviver a todas as particularidades.

Por motivos semelhantes, a influência exercida por Nietzsche sobrepôs-se àquela de reacionários igualmente decididos, que operavam com métodos mais diretos (por exemplo, a de pangermanistas reacionários do tipo de um Treitschke). Estes partiam do tipo do filisteu "normal", enquanto Nietzsche partia do intelectual decadente. A dissolução moral dos burgueses e pequeno-burgueses, que foi se agravando cada vez mais com o desenvolvimento da economia e da política imperialistas, confirmou a previsão "profética" da ética de Nietzsche. A sua influência duradoura não tem pouco a ver com o fato de ele atender amplamente às necessidades ideológicas da decadência, de colocar as questões que são de seu campo de interesse, de resolvê-las em seu próprio sentido e, sobretudo, de afirmar e favorecer os seus instintos decadentes com a pretensão de justamente assim suplantar a decadência. A "dialética" de Nietzsche aqui consiste, portanto, em simultaneamente afirmar e negar a decadência

e em colocar o resultado desse processo a serviço da reação militante. O próprio Nietzsche afirma essa "dialética" para si mesmo; diz ele em *Ecce Homo*: "deixando de lado o fato de ser eu um decadente, sou também o seu contrário."[1]

Esse contrário é representado por aquela ética da barbárie que descrevemos acima. E Nietzsche, de modo resoluto, inverte todo o problema da decadência, quando diz, ao definir o seu traço essencial mais importante: "nos amargaram o direito ao egoísmo."[2] Pois o predomínio das tendências egoístas individualistas sobre as tendências sociais é, precisamente, um dos traços essenciais mais importantes da decadência. Mas é exatamente dessa forma que Nietzsche pode "curar" os decadentes, quer dizer, conduzi-los, por meio de uma estrutura psicológico-moral essencialmente imutável, para uma autoafirmação incondicional, e tranquilizar-lhes a consciência, quando sugere que não são demasiadamente egoístas, mas, pelo contrário, demasiadamente pouco egoístas, e que devem se tornar – com consciência tranquila – ainda mais egoístas.

Torna-se aqui mais facilmente visível aquela "missão social" da qual falamos no princípio, ou seja, a tarefa de desviar do socialismo aqueles intelectuais insatisfeitos com o presente e de conduzi-los à reação extrema: o socialismo exige uma transformação tanto externa como interna (rompimento com a própria classe e mudança do comportamento subjetivo), enquanto que, para uma suplantação da decadência tal como proclama Nietzsche, não há necessidade de fratura alguma: permanece-se o que se foi (com menos constrangimentos e com a consciência mais tranquila) e tem-se a consciência de ser muito mais revolucionário do que são os socialistas. A isso se acrescenta ainda o caráter social e histórico das respostas na ética de Nietzsche. Ele reconhece, acertadamente, onde se manifesta acima de tudo a decadência: "O que significa nihilismo? – *Que os valores mais elevados perdem o valor*. Falta a finalidade; falta a resposta para a pergunta 'por quê?'"[3] É precisamente aqui que o "super-homem", os "senhores da terra" etc. fornecem a perspectiva necessária, ausente, até então, aos intelectuais decadentes do período imperialista. Esses poucos exemplos serão suficientes para se esclarecer a metodologia inerente à relação de Nietzsche para com a intelectualidade, um dos fundamentos mais importantes de sua influência duradoura; os exemplos poderiam ser multiplicados à vontade,

[1] T. XV, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 147.
[3] *Ibid.*, p. 145.

porém eles não trariam algo de substancialmente novo: no serviço ativo da reação imperialista extrema (de Hitler), a decadência "suplanta-se" a si mesma e "cura-se", sem ter operado em si outra transformação que não seja aquela de liberar seus piores instintos, instintos até então parcial ou inteiramente reprimidos.

IV

A posição de Nietzsche diante das assim chamadas "questões últimas" da filosofia, a fé em Deus ou o ateísmo, só pode ser esclarecida com base em sua ética. Como todos sabemos, Nietzsche professa apaixonadamente o ateísmo; e combate, não menos apaixonadamente, toda religião, particularmente o cristianismo. Esse fato é de grande importância para a sua influência sobre a intelectualidade, que, em grande parte, separa-se cada vez mais das antigas religiões. Entretanto, como já demonstramos no caso de Schopenhauer, o movimento que assim surge assume direções bastante diversas. Por um lado, toma a direção do ateísmo realmente materialista, baseado, sobretudo, no desenvolvimento das ciências da natureza. É verdade que esse ateísmo recebe, durante certo período, um forte impulso da teoria darwinista (E. Haeckel), mas apresenta sempre grandes debilidades, dada a sua incapacidade de explicar, do ponto de vista materialista, os fenômenos sociais (e, portanto, morais, políticos etc.); mas como é incapaz de ver para além do estreito horizonte burguês, ele oscila, diante dessas questões, constantemente entre o pessimismo e a apologética. Não se pode afirmar que houve uma ampla influência do materialismo histórico e dialético sobre a burguesia; pois até mesmo nos partidos operários – com exceção da Rússia – a sua importância, durante o período imperialista, foi constantemente malbaratada pelo revisionismo filosófico. Por outro lado, fortalece-se, sempre mais, o "ateísmo religioso". Ele tem a função de satisfazer as necessidades religiosas daquelas camadas que romperam com as religiões positivas, o que, às vezes, dá-se na forma de uma polêmica bastante áspera contra elas, dando, assim, aos seus adeptos a ilusão de uma atitude "independente", "inconformista" e até mesmo "revolucionária"; mas ele precisa, ao mesmo tempo, conservar a religiosidade em geral, que é importante para a manutenção da sociedade capitalista. O "ateísmo religioso" é, portanto, igualmente uma forma fenomênica da apologética indireta.

Nesse desenvolvimento, Nietzsche assume uma posição particular e conduz o ateísmo religioso para muito além do patamar alcançado por Schopenhauer. Isso se mostra, sobretudo, do ponto de vista negativo, no fato de converter a fundamentação do seu ateísmo religioso em um mito, ainda mais do que no caso do budismo em Schopenhauer; também no fato de se distanciar ainda mais do vínculo com as ciências da natureza e se opor ainda mais e de modo mais consciente ao ateísmo "vulgar" (quer dizer, aquele fundado materialisticamente = ciências da natureza). Uma passagem famosa de *A Gaia Ciência* afirma que Deus morreu, sim, que os homens o mataram.[1] Isso significa que antigamente existia um Deus, e que só hoje ele não existe mais. Portanto, trata-se aqui, expressamente, de que o ateísmo não é a consequência da incompatibilidade da nossa concepção de mundo dada pela ciência com a representação de Deus (nesse caso, o conhecimento agora conquistado é válido retroativamente também para o passado), mas, pelo contrário, de que o comportamento moral do homem em nossa época exclui a existência de Deus, ao passo que, antes, esse comportamento se harmonizava com ela e nela encontrava até um conforto; com isso Nietzsche se refere, certamente, ao longo predomínio da moral dos escravos (o cristianismo). O ateísmo de Nietzsche tem, portanto, a tendência pronunciada a fundamentar-se, exclusivamente, sobre a ética, a qual, como vimos, é concebida por ele, simultaneamente, como Filosofia da História e da sociedade. Às vezes, Nietzsche expressa esse pensamento de maneira muito clara: "A refutação de Deus: na verdade, refuta-se apenas o Deus *moral*".[2]

Sem dúvida, há nessa concepção vestígios do pensamento de Feuerbach. Mas os contrastes entre esses dois pensadores são de longe mais importantes do que as semelhanças, pois, para o materialista Feuerbach, a representação de Deus (e Deus não é nunca, para ele, mais do que uma representação humana) é derivada de modo causal do ser real dos homens. Em Nietzsche, pelo contrário, só se estabelece uma irredutível interação entre determinadas formas de comportamento moral dos homens e os seus deuses; e se esses deuses existem independentemente das representações dos homens ou se são meras sínteses ou projeções dessas representações, é algo que permanece – em correspondência com a essência do método de Nietzsche: a criação dos mitos – conscientemente no escuro. É certo que essas relações não se limitam a uma simples

---

[1] T.V, p. 163 s.
[2] T. XIII, p. 75.

coexistência concreta – não explicada em Nietzsche. Nietzsche herda de Feuerbach o lado mais frágil, mais ideológico, de seu procedimento filosófico, a concepção segundo a qual a transformação das ideias religiosas dos homens representaria a parte mais importante e decisiva da história. E também nesse ponto com a diferença importante de que, para Feuerbach, a relação entre homem e Deus, ainda que brote da própria vida, é, pelo seu caráter, um produto do pensamento, da contemplação, enquanto que, para Nietzsche, o fator essencial determinante dessa relação deve ser procurado no agir social dos homens, em sua moral.

Nossas detalhadas considerações precedentes sobre a ética de Nietzsche mostraram que ele vincula o ateísmo – Zaratustra teria tomado dos homens seu Deus – à nova ética do "tudo é permitido". Matar Deus é apenas mais uma das medidas para libertar os homens das inibições inculcadas em seu espírito durante milênios, para formar aqueles imoralistas em que se deve converter – perante a horda – a camada tirânica e dominadora do futuro. Quando Nietzsche fala, ocasionalmente, em "retorno à natureza", ele imediatamente acentua a sua oposição em relação a Rousseau. Para Nietzsche é somente em um caso que nasce aqui algo dotado de sentido: "A natureza: quer dizer, ousar ser imoral como a natureza."[1] E seria igualmente incorreto estabelecer um paralelo entre estas passagens e o estado de natureza de Hobbes: para este, trata-se de um ponto de partida do desenvolvimento humano, de um "de onde?"; para Nietzsche, pelo contrário, trata-se de uma finalidade a ser alcançada, de um "para onde?". Também neste ponto é claramente visível a oposição entre Nietzsche e o Iluminismo, do qual alguns dos seus intérpretes tentaram aproximá-lo por conta de seu ateísmo. No Iluminismo, tratava-se de demonstrar que a fé em Deus não poderia significar qualquer exigência moral para os homens, que em uma sociedade de ateus, os postulados morais funcionariam exatamente do mesmo modo que em uma sociedade religiosa (Bayle). Nietzsche, pelo contrário, quer demonstrar que o desaparecimento da representação de Deus (a morte de Deus) traria consigo um renascimento moral, tal como ele o entende e como apontamos acima. Portanto, excetuando os outros pontos de contraste entre a ética do "velho" e a do "novo" Iluminismo, a respeito do qual já conhecemos a opinião de Nietzsche, reside aqui também uma oposição em relação ao papel social e moral da religião. O "velho" Iluminismo considera a visão religiosa

[1] T. XV, p. 228.

irrelevante para a moral, o agir, o sentimento etc. dos homens, os quais, na verdade, seriam suficientemente determinados em parte pela sociedade, em parte pela razão. Nietzsche, pelo contrário, encara – suplantando aqui de longe, no que tange à interpretação idealista da história, todas as insuficiências de Feuerbach – um ponto de inflexão para o ateísmo como um ponto de virada para a moral. (Gostaríamos de observar aqui, apenas de passagem, que a visão de mundo de Nietzsche aproxima-se muito, neste ponto, de determinadas tendências de Dostoievski. Nietzsche conhecia apenas *Notas do subsolo*, *Recordações da casa dos mortos* e *Humilhados e ofendidos*, portanto, nenhum dos grandes romances de Dostoiévski;[1] o que torna ainda mais surpreendente o paralelismo entre eles quanto à relação entre o ateísmo religioso e a moral.)

Esse caráter extremamente subjetivo-idealista do ateísmo de Nietzsche deve ser colocado em evidência já pelo fato de ele ter se apresentado, nas questões mais relevantes da filosofia, sempre, e de maneira eficaz, como adversário do idealismo. Mais adiante, quando tratarmos da estreita afinidade de sua teoria do conhecimento com a de Mach e Avenarius, veremos que Nietzsche, assim como esses, escondeu o seu combate principal contra o materialismo por meio de ataques apaixonados e aparentes contra o idealismo, e sempre procurou dar a impressão de que a sua filosofia representaria algo novo, uma "terceira via" em relação quer ao idealismo quer ao materialismo. Em tais circunstâncias, consideramos necessário assinalar o surpreendente paralelismo entre Nietzsche e o pensamento de Mach também acerca da questão da existência de Deus. Se entre os adeptos russos de Mach (Lunatscharskij etc.) surgiu uma tendência que interpretava o ateísmo religioso no sentido da busca de um "novo Deus", de uma criação de Deus, e que, portanto, extraía da morte de Deus nietzschiana a consequência de sua possível ressurreição sob uma nova forma, não é de espantar que essa tendência já existisse no próprio Nietzsche. A sua tomada de posição nesse ponto é igualmente contraditória, ambígua e oscilante. Por um lado, lê-se em suas notas ao Zaratustra: "Vós o chamais de autodecomposição de Deus: mas trata-se apenas de sua troca de pele: ele se despe de sua pele moral! E logo o vereis para *Além do Bem e do Mal*."[2] E mais adiante, em *Vontade de Poder*: "Digamo-lo novamente: quantos novos deuses ainda são possíveis!" Nietzsche expressa, aqui – é verdade que em nome de Zaratustra –, a sua dúvida pessoal:

[1] L. Zahn, *Friedrich Nietzsche*, Düsseldorf, 1950, p. 282.
[2] T. XII, p. 329.

ele seria "apenas um velho ateu que não acredita nem em velhos nem em novos deuses". Mas termina esse raciocínio com as seguintes palavras: "O tipo de Deus segundo o tipo dos espíritos criadores dos 'grandes homens'."[1] Essas observações já mostram nitidamente toda a natureza e posição histórica do ateísmo de Nietzsche. Mas, por outro lado, em seus últimos escritos, a antítese filosófica do cristianismo, do crucificado, não é o mundo liberto de todo e qualquer Deus, não é o ateísmo ou, ao menos, não *apenas* ele, mas também, como veremos mais adiante de modo detalhado, o novo Deus, Dionísio.

Portanto, como se vê, esse ateísmo assim tão "radical" apaga, em todos os lugares, os limites em face da religião; entre determinados limites, dos quais falaremos em breve, ele deixa aberta a porta às diversas tendências religiosas. Aqui fica patente, novamente, a peculiaridade da eficácia de Nietzsche: ele cria uma ideologia abrangente para todas as tendências decisivamente reacionárias do período imperialista; seu mito é – do ponto de vista social e, portanto, ético – inteiramente unívoco, mas, sob todos os outros aspectos, é, conceitualmente, de todo confuso, permitindo qualquer tipo de interpretação; e essa indefinição conceitual não suprime a força sugestiva sensível dos símbolos de Nietzsche. Por isso, é igualmente possível encontrar em Nietzsche um apoio ao mito "próprio" (o mito fascista) em contraposição ao mito "estrangeiro" (ao mito cristão), da mesma forma que podemos verificar em Baeumler como ele coloca o seu ateísmo "radical" em uma proximidade favorável ao próprio cristianismo. A irmã de Nietzsche assim tentou fazê-lo, desde os primeiros momentos, com os mais desastrados meios intelectuais pangermanísticos; outros, mais tarde, encontram para essa mesma tendência uma expressão estilisticamente mais refinada. Assim, por exemplo, escreve Jaspers sobre a relação de Nietzsche com o cristianismo: "Mesmo que se acuse Nietzsche de ateísmo e se aponte o seu *Anticristo*, é preciso ter claro que o ateísmo de Nietzsche não é uma negação unívoca e vulgar de Deus, e também não é a indiferença daqueles que estão longe de Deus, para os quais não há Deus, porque nem mesmo o procuram. Já o modo pelo qual Nietzsche constata que, para a sua época, 'Deus está morto' é a expressão de seu arrebatamento ... E mesmo quando ... a sua ... honradez se amplia para uma negação radical contra quase todas as crenças em Deus, Nietzsche, ainda assim, conserva uma proximidade surpreendente com o cristianismo: 'pois essa é ainda a melhor parte da vida ideal que eu realmente conheci: desde a infância eu a segui por vários cantos,

[1] T. XVI, p. 381.

e acredito que, dentro do meu coração, eu nunca atentei contra ela.' (Nietzsche em carta a Gast, 21.7.1881)."[1] Para um norte-americano de hoje como Kaufmann, a concordância de Nietzsche com o cristianismo sobrepuja as divergências.

Todos esses contrastes que aqui se apresentam aparentemente de modo bastante nítido se dissolvem quando observamos mais de perto os conteúdos ético-sociais da polêmica de Nietzsche com o cristianismo. Mesmo aqui não se deve tomar como critério o tom e o estilo adotados; senão isso nos levaria a concordar facilmente com Baeumler: "Ele percebia com uma aguda clareza que a sua própria posição era infinitamente mais audaz, infinitamente mais perigosa que a do mais corajoso adversário racionalista da igreja no século XVIII."[2] Esse contraste pode ser delineado facilmente. A luta do Iluminismo contra o cristianismo volta-se – mesmo em Voltaire, que não era ateu – sobretudo contra a principal sustentação real do sistema feudal-absolutista; é por isso que o seu conteúdo abrange todos os domínios da vida e do pensamento humanos: das questões mais gerais de visão de mundo, da teoria do conhecimento, até a ética e a estética. A polêmica de Nietzsche dirige-se, pelo contrário, exclusivamente contra o pretenso precursor ideológico da democracia e do socialismo, contra o porta-voz da moral de escravos. Prescindindo do fato de que, com isso, toda a luta contra o cristianismo assume um caráter estreito e decididamente reacionário, ele perde de vista igualmente a sua realidade social, pois os iluministas haviam combatido o real e principal pilar ideológico da monarquia absoluta; mas não estaria Nietzsche lançando invectivas contra ideologias e instituições que, a rigor, são os seus mais fiéis aliados em seu combate central contra o socialismo e a democracia? É verdade que certos elementos do cristianismo e certas tendências temporárias no desenvolvimento da religião cristã expressam fortemente a ideia – tão odiada por Nietzsche – de igualdade entre todos os homens. O desenvolvimento das igrejas e, com elas, o da religiosidade dominante segue, porém, no sentido de tornar essa ideia de igualdade inteiramente inofensiva em termos sociais, na medida em que, pelo modo como a interpretam, acabam até convertendo-a num ponto de apoio do sistema de exploração e opressão dominante, bem como da desigualdade produzida por ele. Aqui reside o fundamento social para que Elisabeth Förster-Nietzsche, assim como

---

[1] Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlim, 1947, p. 431 s.
[2] Baeumler, *op. cit.*, p. 103.

Jaspers e Kaufmann, esteja tão empenhada em descobrir liames que unam Nietzsche ao cristianismo, à igreja cristã. Do ponto de vista social, isto se justifica plenamente, pois a prática política do papa, do cardeal Spellmann etc. está em plena concordância com a ética de Nietzsche por nós esboçada; que as manifestações ético-teoréticas que acompanham essa prática mal suportem o tom franco e cínico de Nietzsche, é uma questão secundária comparada a essa concordância essencial. Já a propaganda do hitlerismo, pelo contrário, pôde se aproveitar sem rodeios justamente desse aspecto da crítica de Nietzsche ao cristianismo.

Agora podemos nos limitar a apresentar brevemente algumas passagens decisivas das obras de Nietzsche que indicam, com clareza, que o motivo por nós destacado não é um motivo aleatório entre outros de mesma importância, mas o ponto central do anticristianismo de Nietzsche. Principiemos com a citação de algumas afirmações conclusivas de *Ecce Homo*. É sintomático que, no texto, segue-se a isto apenas a antítese: "Dionísio contra o Crucificado", tão decisiva para Nietzsche no período final de sua atividade. Igualmente característico é o fato de que a passagem que citaremos termine com a frase de Voltaire: "Ecrasez L'infame!". É precisamente esta passagem que expressa de modo mais nítido a oposição extrema daquilo que, respectivamente, Voltaire e Nietzsche querem que seja destruído no cristianismo. Escreve Nietzsche: "A *descoberta* da moral cristã é um acontecimento sem igual, uma catástrofe real. ... O conceito 'Deus' foi inventado como conceito oposto à vida – nele se encontra condensado, numa unidade atroz, tudo o que é prejudicial, venenoso, caluniador, toda a hostilidade mortal contra a vida! O conceito 'além', 'mundo verdadeiro', foi inventado para desvalorizar o *único* mundo que existe – para destituir a nossa realidade terrena de toda a finalidade, de toda a razão, de toda missão! O conceito 'alma', 'espírito', finalmente ainda 'alma imortal', foi inventado para desprezar o corpo, para torná-lo doente – 'santo' –, ... O conceito de 'pecado' foi inventado, juntamente com o instrumento complementar de tortura que o conceito de 'livre arbítrio', para confundir os instintos, para fazer da desconfiança contra os instintos uma segunda natureza! Para se deparar com uma horrível incúria em todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, cuidado com os doentes, higiene, tempo! Em vez da saúde, a 'salvação da alma' – quer dizer, uma *folie circulaire* entre as convulsões da penitência e a histeria da redenção! No conceito de 'altruísmo', de 'abnegação', encontra-se o sinal genuíno de *décadence*; o engodo pelo maléfico, a *incapacidade* de já não encontrar a sua utilidade, a autodestruição, tornaram-se em geral qualidades distintivas, o 'dever', a 'santidade', o 'divino' no homem! Por fim – e é o mais terrível –, na expressão homem *bom*,

toma-se o partido de tudo o que no homem é débil, doente, fracassado, que há nele de autocompadecimento, de tudo *o que deve perecer* – a lei da *seleção* é contrariada, e cria-se um ideal a partir da oposição ao homem altivo e bem-sucedido, ao homem que diz sim, ao homem que garante e está certo do futuro – este agora é chamado de homem *mau* ... E tudo isto considerou-se *como moral! Ecrasez l'infâme!*"[1]

Essa lírica efusão de ódio do último Nietzsche recebe o necessário e objetivo complemento ético-social e histórico da obra publicada também neste período, *O Anticristo*. Não é preciso provar por meio de citações especiais que Nietzsche, nessa obra, está empenhado, do início ao fim, em desacreditar e destruir, intelectualmente, a ideia da igualdade entre os homens: este é o pensamento fundamental de toda a sua atividade. É preciso aqui, mais uma vez, reiterar que Nietzsche, naturalmente, jamais recusa a igualdade por razões éticas de ordem geral, que esse seu posicionamento deriva de sua tomada de posição diante da democracia, da revolução, do socialismo, que, segundo a sua concepção, são frutos necessários do domínio do cristianismo. Declara Nietzsche: "E não subestimemos a fatalidade que do cristianismo se insinuou para a política! Hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para um *páthos da distância* ... Nossa política está *doente* dessa falta de coragem! – O aristocratismo da atitude foi minado, nos mais subterrâneos alicerces, pela mentira da igualdade de almas; e, se a fé na 'prerrogativa da maioria' faz revoluções e *fará revoluções*, é o cristianismo, não se duvide, são os juízos de valor *cristãos* que toda revolução apenas traduz em sangue e em crimes! O cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem *altura*: o evangelho dos 'pequenos' *torna* pequeno..."[2] E, certamente querendo oferecer um complemento histórico-tipológico para explicar essa tomada de posição,

---

[1] T. XV, p. 125 s. Uma vez que intérpretes como Kaufmann (*op. cit.*, p. 329) relacionaram o anticristianismo de Nietzsche com o de Heine, é preciso aqui lembrar que o objetivo e o conteúdo da polêmica de Heine contra o cristianismo opõem-se completamente aos de Nietzsche. A semelhança para a qual aponta Kaufmann é apenas externa, estilística. Sobre a concepção de mundo de Heine, conferir o meu artigo em: *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*. (*Realistas alemães do século XIX*), Aufbau-Verlag, Berlim, 1951, p. 39 s.

[2] T. VIII, p. 273 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 50-51).

ele acrescenta, um pouco depois: "O condicionamento patológico de sua óptica faz do convicto um fanático – Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon –, o tipo contrário do espírito forte, que se tornou *livre*. Mas as grandes atitudes desses espíritos *doentes*, desses epiléticos do conhecimento, influem sobre a grande massa – os fanáticos são pitorescos, a humanidade prefere ver gestos a ouvir razões...".[1] O pensamento fundamental está claro: do cristianismo nasce a Revolução Francesa, desta nasce a democracia, e desta, o socialismo. Portanto, quando Nietzsche se coloca como Anticristo, na verdade quer destruir o socialismo.

V

Na polêmica contra o cristianismo, assim como, de maneira geral, em todas as suas considerações sociais e morais, Nietzsche desperta no leitor desavisado a impressão de que todos esses fenômenos estariam sendo examinados a partir do corpo material, realmente existente, das necessidades e leis biológicas. Essa é uma ilusão do leitor e, muito provavelmente, também uma ilusão do próprio Nietzsche. Com exceção de certos campos da filologia clássica, os conhecimentos de Nietzsche, embora fossem até mesmo bastante amplos e por ele manejados de modo vivo e colorido, são sempre muito superficiais e adquiridos de segunda ou terceira mão. Jaspers admite que essa questão ocorre até mesmo em relação aos clássicos da filosofia com os quais Nietzsche, ao longo de toda a sua vida, travou intenso debate.[2] Mas aqui se trata de algo muito mais sério do que uma simples superficialidade de conhecimentos. A biologia é um dos meios de Nietzsche para fundamentar e concretizar de um modo aparentemente científico um elemento essencial de sua metodologia. O método em si, naturalmente, surgiu muito antes de Nietzsche. Em todas as teorias biológico-reacionárias da sociedade (não deve ser por um acaso que esses dois aspectos costumam se apresentar juntos), a "lei biológica" – o elemento "orgânico" na filosofia da restauração, a "luta pela existência" no darwinismo social – sempre aparece como aquele fundamento do qual são deduzidas as consequências reacionárias mais diversas no terreno da sociedade, da moral etc.

---

[1] *Ibid.*, p. 295 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 66).
[2] Jaspers, *op. cit.*, p. 36.

Na realidade, porém, a coisa dá-se de modo oposto. Foi a necessidade da Restauração de encontrar um conceito de sociedade que excluísse *a priori* – dos pontos de vista lógico e ontológico – todo tipo de revolução que fez surgir aquela concepção de "orgânico", que essa filosofia depois converteu em seu fundamento, sem quebrar muito a cabeça sobre a possibilidade e a fundamentação científica de tal analogia. Toda analogia é bem-vinda quando dela se pode derivar – de Adam Müller a Othmar Spann –, com alguma aparência de plausibilidade, as conclusões reacionárias correspondentes. Do ponto de vista científico, essa metodologia não obteve, desde a célebre fábula de Menênio Agrippa, qualquer tipo de progresso.

Na época de Nietzsche surge o darwinismo social como uma ideologia assim alicerçada e destinada a expor os eventos sociais em termos reacionários. A designação de "reacionário" também se adapta àqueles casos nos quais estes pensadores, por exemplo, F. A. Lange, na Alemanha, declaravam-se, subjetivamente, defensores do progresso. Na medida em que, de fato, tais pensadores escolhem um método que, em vez de conduzir a uma investigação concreta dos fenômenos sociais, leva-os na direção oposta – pois, se a "lei geral" da "luta pela existência" podia "explicar" em qualquer período e do mesmo modo todos os acontecimentos, ou seja, ela não podia explicar nada –, eles acabam sustentando, com essa metodologia, a tendência do liberalismo decadente: colocam, no lugar da luta de classes, formas diversas, livremente inventadas, de "leis de movimento" da sociedade.[1]

Deu-se na literatura sobre Nietzsche, em alguns momentos, um debate áspero em torno da questão de se ele deveria ser encarado como um darwinista. Essa nos parece uma discussão ociosa. Em primeiro lugar, porque Nietzsche jamais foi um darwinista social no sentido acima descrito. Em segundo, por ser precisamente essa atitude de Nietzsche diante do darwinismo a que mais claramente mostra que não são as descobertas e os conhecimentos científicos que dão determinada direção ao seu pensamento, que lhe impõem determinados papéis, mas que, pelo contrário, é o desenvolvimento da sua luta contra o socialismo que determina cada um dos seus posicionamentos pseudocientíficos. Ele se diferencia daqueles seus contemporâneos que sustentam posições semelhantes só na medida em

[1] Marx critica o darwinismo social, com dureza implacável, em uma carta a Kugelmann de 27 de junho de 1870, assim como Engels, de modo detalhado, em carta a Lavrov, de 12 de novembro de 1875. Aqui ele destaca que é preciso criticar os darwinistas sociais, sobretudo, como economistas ruins e só então como cientistas da natureza ruins.

que o caráter fundamentalmente arbitrário da sua argumentação tomada das "ciências naturais" chega a se manifestar nele de maneira abertamente cínica, já que ele nem mesmo procura disfarçá-la com a máscara da objetividade, com um aparato pseudocientífico.

O leitor que se recorda da nossa exposição sobre a interpretação feita por Nietzsche da sociedade antiga dar-se-á conta de que a sua concepção de *agon*, *Éris* etc. está fortemente influenciada pelo darwinismo social. De acordo com isso, o darwinismo é destacado, nesse período, em sentido afirmativo. Observe-se que Nietzsche reprova, por exemplo, D. F. Strauss por ter elogiado de modo genérico o darwinismo e não ter tido a coragem de aplicá-lo, de modo consequente, aos problemas morais, refugiando-se, ao invés disso, em uma espécie de idealismo.[1] Ele mesmo utiliza, às vezes, com toda a naturalidade, algumas imagens retiradas do darwinismo para explicar fenômenos singulares: "Mesmo no pensamento por meio de imagens o darwinismo tem razão; a imagem mais forte devora a mais fraca."[2] No período da redação de *Humano, Demasiadamente Humano*, o darwinismo tem, para Nietzsche, uma importância bem menor. Embora não polemize contra ele, em suas explanações, serve-se dele bem mais raramente. Se pensarmos nas tendências evolucionistas – por nós já destacadas – dessa época de transição, essa mudança de ênfase se torna compreensível. Só após ultrapassar essa ilusão, Nietzsche é levado a assumir uma atitude de recusa cada vez mais decidida contra Darwin e o darwinismo. Já em *A Gaia Ciência*, ele ironiza o darwinismo por causa do seu caráter plebeu: "Em torno de todo o darwinismo inglês respira-se algo como o ar empesteado da superpopulação inglesa, algo como o odor de gente pequena, de miséria e confinamento." Argumento irônico *ad hominem* que apenas introduz a recusa principal a essa doutrina: "A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma restrição temporária da vontade de viver; grande ou pequena, a luta se desenvolve, em qualquer lugar, pela supremacia, pelo crescimento e pela expansão; se desenvolve pelo poder, conforme a vontade para o poder, que não é nada mais, senão a vontade de viver."[3]

Mas o conteúdo autêntico dessa inflexão só pode ser investigado nas exposições mais pormenorizadas das últimas obras e anotações, ali onde os motivos reais se manifestam com franqueza nietzschiana. Em *O Crepúsculo dos Ídolos* e *Vontade de Poder*, a

---

[1] T. I, p. 220 s. (ed. bras., Companhia das Letras: *O Nascimento da Tragédia*).
[2] T. X, p. 137.
[3] T. V, p. 285 (ed. bras., Companhia das Letras: *A Gaia Ciência*).

razão decisiva do seu – novo – antidarwinismo é, enfim, expressa de modo claro. Também aqui aparecem claramente a semelhança e a diferença de Nietzsche em relação aos "darwinistas sociais" mais comuns. Ambos consideram não os fatos da evolução da natureza em si, mas utilizam a "fórmula vazia da luta pela existência" (Marx) do ponto de vista das suas avaliações ante a perspectiva presente e futura resultante da luta de classes entre burguesia e proletariado. Os habituais apologetas "darwinistas" do capitalismo partem da experiência do período posterior a 1860, generalizando-a superficialmente; acreditam que, se a "luta pela existência" progredir livremente na sociedade, ela culminará inevitavelmente na vitória do "forte" (o capitalista). É aqui que, enfim, se apresenta a crítica cético-pessimista de Nietzsche. Condições "normais" da "luta social pela sobrevivência" conduzem inevitavelmente os "fracos" (os trabalhadores, as massas, o socialismo) ao poder. Para que isso seja evitado, precisam ser tomadas medidas muito especiais. Aqui, assim como em sua ética, Nietzsche não é só um "profeta" da barbárie imperialista – ele também busca aquelas *novas* formas de poder capazes de impedir a ascensão do proletariado. A ênfase reside aqui na palavra "novo"; pois Nietzsche é, como vimos, bastante cético em relação aos métodos de opressão utilizados em sua época (ele assistiu ao fracasso da Lei antissocialista); ele não acredita que os capitalistas contemporâneos, com suas ideias políticas conservadoras, tenham a capacidade de concretizar a obra por ele preconizada. Para essa tarefa são convocados aqueles "senhores da terra"; e a ideia central da ética de Nietzsche era justamente formar esses senhores. (Vê-se, aqui, que Nietzsche antecipou, com o seu pensamento, não apenas o imperialismo, mas, junto com ele, também o fascismo; naturalmente, isso não poderia acontecer em uma forma sequer relativamente concreta, mas apenas sob a forma de uma universalidade mítica.) Se aqui ficou demonstrada a oposição nítida entre Nietzsche e os apologetas habituais do capitalismo, então devemos apontar agora, brevemente, seus métodos comuns em relação ao darwinismo: nem um nem outro partem da investigação da verdade e da aplicabilidade objetiva do darwinismo no campo dos fenômenos sociais, mas dos seus próprios objetivos políticos e das perspectivas que tais objetivos apresentam. Trata-se, então – em última instância –, do mesmo método dos apologetas habituais, quando estes, a partir de um otimismo limitado em relação ao desenvolvimento do capitalismo, aceitam o darwinismo, e quando Nietzsche, em função do seu

ceticismo aqui apontado, o nega e combate. Nos dois casos, o darwinismo é só um pretexto mítico para a luta ideológica contra o proletariado.

No sentido de tais considerações, Nietzsche, em *Crepúsculo dos Ídolos*, dirige a Darwin a seguinte crítica: "Darwin esqueceu o espírito (– isto é inglês!), *os fracos têm mais espírito*... É preciso ter necessidade de espírito para adquirir espírito – ele é perdido, quando não mais se necessita dele. Quem tem força dispensa o espírito (– 'deixem de lado, pensa-se hoje na Alemanha, o *Reich* continuará nosso'...). Entendo por espírito, como se vê, a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo] (esse último compreende boa parte do que se chama virtude)." Nas considerações acima, Nietzsche opõe-se, como vimos anteriormente, à luta pela existência como fenômeno universal; o fenômeno universal, para ele, é a Vontade de Poder, enquanto a luta pela existência é apenas um caso excepcional. Deriva daí a recusa de princípio do darwinismo social de seus contemporâneos e que ele confundia com o darwinismo propriamente dito: "Mas, supondo que haja essa luta – e, de fato, ela ocorre –, infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin, do que talvez se *poderia* desejar juntamente com ela: ou seja, em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções. As espécies *não* crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes pois são em maior número, são também *mais inteligentes* ..."[1]

Esse problema é tratado de modo mais exaustivo em *Vontade de Poder*. Para evitar repetições, limitar-nos-emos a destacar aqueles motivos complementares a nossas considerações, motivos que certamente foram de grande importância para o desenvolvimento da visão de mundo reacionária militante no período imperialista. Nietzsche resume a sua oposição a Darwin em três pontos: "*Primeira tese*: o homem, enquanto gênero, *não* está em progresso. Tipos superiores poderão ser alcançados, mas eles não se perpetuam. O nível do gênero *não* se eleva."[2] É claro o que se deve deduzir dessa tese, pelas observações sociais acima apresentadas: como a luta de classes (a luta pela existência) não produz automaticamente o tipo humano superior almejado por Nietzsche, então é impossível que ela

---

[1] T. VIII, p. 128 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 71-72).
[2] T. XVI, p. 147.

seja a lei do desenvolvimento da natureza e da sociedade. Mas, bem além disso, a tese de Nietzsche aponta para o futuro reacionário: os produtos superiores da humanidade são todos de igual valor e só podem ser corrompidos ou destruídos pela dinâmica espontânea da sociedade; trata-se de criar instituições com a ajuda das quais esses produtos superiores da natureza possam ser não só preservados, mas gerados de um modo sistemático. Aqui está o modelo metodológico para a teoria das raças do fascismo e, particularmente, para a sua aplicação prática. O significado da ideologia de Nietzsche para a visão de mundo hitlerista não é de modo algum diminuído pelo fato de que esta recorre à teoria de raças de Chamberlain e não à de Nietzsche; já apontamos para a diferença existente entre eles.

A segunda tese, com base nas mesmas considerações a respeito da fragilidade e precariedade do tipo superior, contém uma nítida negação de toda e qualquer forma de desenvolvimento na natureza e na história; diz Nietzsche: "o homem como gênero não representa nenhum progresso em comparação com qualquer outro animal. O mundo animal e vegetal como um todo não se desenvolve do inferior para o superior ... Todos os seres, pelo contrário, desenvolvem-se ao mesmo tempo, superpondo-se, confundindo-se, opondo-se entre si."[1] Esta tese, embora não ultrapasse objetivamente a argumentação antidarwinista mais vulgar, também alcança uma importância não desprezível no desdobramento da visão de mundo reacionária do período imperialista. Vimos que a ultrapassagem de Schopenhauer por parte de Nietzsche na apologética indireta consiste, sobretudo, em seu tratamento histórico. Também já apontamos para a causa dessa inflexão no método da apologética indireta, que é determinada pelo fato de agora o principal adversário não ser mais o conceito burguês de progresso (contra este, a negação schopenhaueriana de toda e qualquer historicidade podia servir como arma), mas sim o conceito socialista de progresso, que aponta para além da sociedade capitalista. A essa concepção dialética da história, o irracionalismo precisava contrapor outra, mas que fosse igualmente uma explicação histórica da realidade, de modo a permanecer atual e ter efetividade em sentido reacionário. O conteúdo reacionário, a defesa apologética da sociedade capitalista como ápice insuperável e ponto final do desenvolvimento da humanidade precisava, entretanto, conduzir, simultaneamente, a uma superação da

[1] *Ibid.*, p. 147.

história, do desenvolvimento e do progresso. A mais essencial contribuição intelectual do irracionalista Nietzsche consiste em marchar – desviando-se da realidade objetiva – no passo das necessidades da época, conferindo à história natural e social uma interpretação mítica, de modo que nela o desenvolvimento apareça não só com novos conteúdos e objetivos reacionários, como também o próprio desenvolvimento seja, na representação mítica, dissolvido e superado por si mesmo.

Na terceira tese, não há para nós algo de particularmente novo. Nela, Nietzsche dirige-se, sobretudo, contra os intérpretes liberais do darwinismo social, os quais, a exemplo de Spencer, nas palavras de Nietzsche, enxergam na "domesticação" do homem, no ato de amansar os instintos bárbaros, um importante campo de aplicação da doutrina darwinista no desenvolvimento da sociedade. Diz Nietzsche: "A domesticação (a 'cultura') dos homens não vai fundo... Ali onde ela se aprofunda, ela produz logo a degenerescência (tipo: o Cristo). O homem 'selvagem' (ou, expresso numa linguagem moral, o homem *mau*) é um retorno à natureza – e, em certo sentido, é a sua recuperação ou a sua *convalescência* da 'cultura'..."[1] Nietzsche tem razão diante dos apologetas liberais quando afirma que, sob o capitalismo, é impossível operar-se a humanização dos instintos de modo profundo; mas é precisamente aqui que se mostra claramente de que maneira exclusiva tanto Spencer como também o próprio Nietzsche projetam os seus ideais sociais para dentro da teoria darwinista, em vez de extrair dela conhecimentos. Vê-se, novamente, apesar da forma aforística, como encontramos em Nietzsche um complexo de pensamentos com nexos sistemáticos, cujas ramificações certamente só podem se tornar visíveis se colocadas no centro social real.

O método aqui descrito pode ser observado em todas as afirmações de Nietzsche nas questões referentes à filosofia da natureza. Estas, portanto, têm uma importância nada desprezível para a filosofia do período imperialista, na medida em que a sua audácia, a sua coerência exacerbada até o cinismo o converteu em precursor de métodos e teorias que só bem mais tarde se apresentariam abertamente. Já mencionamos, e logo examinaremos a coisa de modo mais detalhado, que a teoria do conhecimento de Nietzsche está intimamente aparentada com a de Mach. Entretanto, o pensamento de Mach, inicialmente, apresentava-se com a pretensão de uma "neutralidade" agnóstica na

---

[1] *Ibid.*, p. 148.

resolução concreta de questões concretas; atrás disso se escondia, naturalmente, uma tomada de posição a favor do idealismo subjetivo. É certo que essa "neutralidade" se manifesta já na época anterior à guerra mundial imperialista: para Duhem, a teoria de Ptolomeu e a teoria copernicana possuíam o mesmo valor de verdade, assim como Simmel, a partir de uma "perspectiva de futuro", colocaria num mesmo patamar a crença em bruxas e os grandes resultados das ciências naturais do século XIX. A interpretação mítica aberta das ciências naturais que surge sobre este terreno – pense-se, por exemplo, no livre arbítrio atribuído às partículas do átomo – é, entretanto, o produto de uma degradação irracionalista muito mais avançada do pensamento científico. Assim, a posição particular de Nietzsche caracteriza-se também aqui por ter empreendido já nos anos de 1880, de modo resoluto, uma interpretação mítica de todas as categorias das ciências naturais; por projetar, decididamente, os princípios fundamentais de sua filosofia da sociedade para o interior do sistema dos fenômenos naturais, de modo a então reinterpretá-los a partir do contexto no qual foram incorporados; com isso, enfim, ele pode dar às suas construções um poderoso fundo "cósmico", como modos fenomênicos de uma lei geral do mundo. Como exemplo típico desse método, cito a conhecida passagem de *Para Além do Bem e do Mal* na qual Nietzsche acredita comprovar a inevitabilidade, a inocência e a legitimidade da exploração, ao mostrar – no sentido do método acima esboçado – que a exploração obedece à legalidade fundamental e inevitável de toda vida e, portanto, naturalmente, de todo ser social. "Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardamo-nos de toda a fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração ... A 'exploração' não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria Vontade de Poder, que é precisamente vontade de vida".[1]

Uma vez inventado esse método, surge com tremenda facilidade aquela imagem de mundo em que todo vivente e todo não vivente são apresentados como manifestações da Vontade de Poder, do mesmo modo como, em Schopenhauer, eles eram interpretados como manifestação da vontade; a concretização mítica dos princípios fundamentais determina,

[1] T. VII, p. 237 s. (ed. bras., Companhia das Letras: p. 154-155).

com idêntica arbitrariedade no que concerne à aplicação, as concretizações correspondentes por nós já comentadas. Assim, o próprio corpo é, naturalmente, um "produto da dominação";[1] assim, "as pretensas 'leis da natureza' são as fórmulas para as relações de poder";[2] assim, a Vontade de Poder domina toda a física: "Na minha ideia, todo corpo específico tende a tornar-se senhor de todo o espaço e de expandir a sua força (a sua Vontade de Poder), e de repelir tudo que se opõe a sua expansão. Mas ele esbarra sempre em tendências iguais, de outros corpos, e acaba por se arranjar ('reunir') com aqueles que lhe são suficientemente aparentados: 'assim *eles conspiram, então, unidos pelo poder*. E o processo segue seu curso..."[3] etc. E, em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche formula – com algumas reservas sobre a possibilidade de sua comprovação, reservas completamente ausentes em suas anotações posteriores – o seu programa da filosofia da natureza: "O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'Vontade de Poder', e nada mais."[4]

Todas essas tendências se concentram em torno do núcleo da filosofia nietzschiana: a doutrina do "Eterno Retorno". Essa doutrina provoca – em sua mescla de elementos pseudocientíficos e fantasia desenfreada – grande embaraço a muitos dos intérpretes de Nietzsche. Bauemler quer até mesmo removê-lo do sistema "autenticamente" fascista de Nietzsche.[5] Com toda razão – visto desse ponto de vista, pois a "visão de mundo nacional-socialista" oferece um substituto de grande valor para aquilo que, segundo o pensamento de Nietzsche, constitui a função social decisiva do Eterno Retorno, qual seja, repelir o que a história pode trazer de realmente novo (o socialismo após a sociedade dividida em classes): esse substituto é a teoria da imutabilidade da raça, de acordo com a qual o "Terceiro Reich" não é mais do que a renovação, conscientemente induzida, dessas forças primordiais e não suscetíveis de mudança. Porém, os demais intérpretes burgueses enfrentam um embaraço praticamente insuperável para converter o Retorno numa questão intelectual inocente. Kaufmann, por exemplo, considera-o uma exaltação do momento fugaz (e traça um paralelo, inclusive, com o Fausto) ou como um princípio pedagógico, embora, naturalmente, ele não explique a que objetivos atende a pedagogia que Nietzsche preconiza.[6]

---

[1] T. XVI, p. 126.
[2] T. XIII, p. 82.
[3] T. XVI, p. 114.
[4] T. VII, p. 58 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 40).
[5] Bauemler, *op. cit.*, p. 79.
[6] Kaufmann: *Op. cit.*, p. 282, 286 s.

Para o próprio Nietzsche, o Eterno Retorno é o conceito decisivo para nivelar o devir. E a necessidade desse nivelamento consiste em impedir que o devir produza algo de novo (em contraposição à sociedade capitalista), sob pena de contrariar a sua função dentro do sistema nietzschiano. Já apontamos para a tendência em transformar o devir em um movimento aparente, atribuindo-lhe o papel de produzir variações apenas no âmbito das "leis cósmicas eternas" da Vontade de Poder. O Eterno Retorno torna ainda mais estreitos tais limites: o nascimento de algo novo é "cosmicamente" impossível. Nietzsche escreve, já nos tempos de *A Gaia Ciência*: "O movimento circular não é resultado de um *devir*, ele representa a lei primordial, assim como a quantidade de energia representa também uma lei primordial, sem exceção nem transgressão. Todo o devir ocorre no interior do movimento circular e dentro dos limites de uma *quantidade de força*."[1] Em uma das passagens mais ricas em detalhes de suas últimas anotações, ele nos dá uma imagem muito nítida desse princípio. Mas pouco nos interessam as suas pretensas fundamentações nas ciências da natureza;[2] elas têm o mesmo valor que as suas demais digressões nesse campo. Muito mais importantes são as consequências. Nietzsche considera teólogos todos aqueles que reconhecem a possibilidade do nascimento de algo novo no mundo: "A ideia de que o mundo se *desvie* intencionalmente de uma finalidade e até mesmo saiba evitar, artificialmente, ser tragado para um movimento circular deve vir à mente de todos aqueles que gostariam de impor ao mundo, por decreto, a capacidade de produzir a *inovação eterna*, quer dizer, de atribuir a uma força finita, determinada, de grandeza imutável, como é 'o mundo', a capacidade milagrosa para uma infinita renovação de suas formas e situações. Embora Deus não exista mais, é o mundo que deve ter as forças criativas divinas, a força infinita de transformação; deve ser capaz de *resistir* voluntariamente a retornar às suas antigas formas; ele deve ter não só a intenção, mas também os *meios*, para *preservar-se* de todo tipo de repetição."[3]

Temos enfatizado a ideia de "devir" na ética de Nietzsche. Acreditamos que o fazemos com razão; pois nela, de fato, encontra-se a fundamentação imediata dessa ética, sobretudo de seus gestos revolucionários, a exemplo da transvaloração de todos os valores. Para quebrar as antigas "tábuas" morais sobre as quais se inscrevem os "mandamentos eternos"

---

[1] T. XII, p. 61.

[2] "Proibimo-nos o conceito de uma força *infinita, incompatível com o conceito de 'força'*. Logo, falta ao mundo também a capacidade à infinita renovação." T. XVI, p. 397.

[3] T. XVI, p. 396 s.

da moral, Nietzsche lança mão do conceito de devir – em relação com o qual frequentemente invoca Heráclito – como aríete filosófico; a "inocência do devir" é o pressuposto imediato para o ativismo e o reacionarismo militante de Nietzsche, para a sua suplantação da passividade schopenhaueriana. Por isso é que o devir de Nietzsche precisa transcender o movimento apenas aparente, inteiramente desprovido de sentido, "do mundo como fenômeno" de Schopenhauer. Mas está enraizado na essência mais profunda da filosofia de Nietzsche que isso tudo só pode ser um prelúdio; basta lembrarmo-nos da estrutura do "Zaratustra", cuja primeira parte é dominada pela ideia do devir, por exemplo, no apelo à obra de criação do super-homem, onde, entretanto, aparece como grande desfecho, no "canto ébrio", o Retorno do igual. (Embora a ideia do retorno reapareça em vários episódios anteriores, isso não afeta em nada essa estrutura fundamental.) Baeumler pensa de modo muito superficial e antinietzschiano quando pressente aqui uma contradição com a Vontade de Poder. Nietzsche tem aqui absoluta clareza sobre a hierarquia real do seu sistema. Afirma-se em *Vontade de Poder*: "Imprimir ao devir o caráter do ser – essa é a *vontade mais alta de poder*... Que *tudo retorna*, é a mais extrema *aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser: – o cume da reflexão*."[1] Sem falar que, para Nietzsche, a Vontade de Poder é, sim, o princípio de todo devir, mas, em si mesmo – assim como ocorre com a vontade de Schopenhauer –, é algo que não resulta do devir: "É possível que a causa pela qual existe o desenvolvimento em geral não seja novamente encontrada, por si só, pela via da pesquisa que tem por objeto o desenvolvimento; não se deve querer entendê-la como sujeita ao 'devir', nem, muito menos, como produto do devir. A 'vontade de potência' não pode ser produto do devir."[2] Vê-se, aqui, claramente como, em Nietzsche, toda a historicidade, todo devir são superficiais: trata-se apenas do modo fenomênico dos princípios "eternos".

Essa hierarquia, naturalmente, é, por si só – observada do ponto de vista lógico –, grosseiramente contraditória; essa é, ao mesmo tempo, a expressão filosófica do fato de que o pensamento burguês, depois da vitória do idealismo subjetivo e do irracionalismo sobre Hegel, tornou-se incapaz de estabelecer qualquer conexão dialética entre o devir e o ser, entre a liberdade e a necessidade,

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 155.

e só pode expressar as suas relações recíprocas como oposição antagônica insolúvel ou como unificação eclética. Tampouco Nietzsche supera – nem do ponto de vista puramente lógico nem do filosoficamente geral – esse limite do irracionalismo; poderíamos dizer que no seu mito do Eterno Retorno, como a concretização mais elevada da Vontade de Poder, o antagonismo irredutível une-se com um ecletismo pitoresco e sem contornos. Os dois extremos, entretanto – do ponto de vista de sua posição central de combate, isto é, do combate contra o socialismo e a favor da barbárie imperialista –, têm a mesma função: a remoção de todos os obstáculos morais para levar a cabo, inescrupulosamente, a realização desse combate social. A liberdade ilimitada de Nietzsche cria, para os "senhores da terra", como vimos, o princípio de que "tudo é permitido", e a necessidade fatalista conduz, para ele, à mesma consequência. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche formula essa questão com perfeita clareza: "Qual pode ser a *nossa* doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* ... *Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser deste modo ou de outro, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. ... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* ... – Somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do devir*".[1] Exatamente a mesma é a função apologética indireta, moral, do Eterno Retorno. De fato, em Zaratustra, a proclamação decisiva do Eterno Retorno principia quando o homem "mais horrível", subitamente, como um iluminado, pronuncia a sabedoria nietzschiana: "'Foi isto a vida?' direi para a morte. 'Pois bem! Comecemos outra vez!'".[2]

Do ponto de vista desse tema central da filosofia de Nietzsche, as várias linhas de pensamento – logicamente inconciliáveis – associam-se, pois, em uma unidade de conteúdo: na "inocência do devir" brota a pseudorrevolução de Nietzsche, a transição da burguesia da era liberal da

---

[1] T. VIII, p. 100 s. (ed. bras., Companhia das Letras: p. 46-47, modif.).
[2] T. VI, p. 462.

"segurança", para a era da "grande política", da batalha pela hegemonia mundial. Apesar da retórica patética que acompanha a subversão dos valores, esse levante, entretanto, é só uma pseudorrevolução, uma exaltação dos conteúdos reacionários do capitalismo, adornado com gestos revolucionários. E o Eterno Retorno tem a função de proclamar o significado final desse mito: a ordem social bárbaro-tirânica assim criada deve ser uma ordem definitiva, a realização consciente daquilo que na história precedente sempre foi almejado, o que fracassou na maioria das vezes, que, algumas vezes, só vingou parcialmente. Se observarmos a estrutura metodológica desse sistema de pensamento, nota-se que ela corresponde perfeitamente àquela de Hitler, só que nesta foi inserida, como novo elemento integrante, a teoria das raças de Chamberlain no lugar da ideia do Eterno Retorno. A afinidade entre o pensamento de Nietzsche e o hitlerismo, portanto, não pode ser eliminada do mundo e da realidade mediante a refutação de afirmações falsas, tergiversações etc. vindas de Baeumler ou Rosenberg: ela é objetivamente ainda maior do que eles puderam imaginar.

VI

Talvez possa chamar a atenção de alguns leitores o fato de tratarmos da teoria do conhecimento de Nietzsche apenas no final de nossas considerações. Porém, acreditamos poder, precisamente desse modo, representar adequadamente os nexos reais de seu sistema de pensamento. Nos tempos em que surgiu o irracionalismo moderno, as questões relativas à teoria do conhecimento desempenhavam uma importância ideológica decisiva. Na polêmica em torno da "intuição intelectual" e da "filosofia positiva" de Schelling, ocorreram, por exemplo, debates decisivos entre a dialética idealista e o irracionalismo justamente no terreno da teoria do conhecimento, e a sua decisão determinava – do ponto de vista filosófico – as questões concretas da concepção da história etc. Em Nietzsche, esse problema se apresenta de modo inteiramente invertido. A sua filosofia – também no campo da teoria filosófica – depara-se com um adversário completamente desconhecido: a visão de mundo e o método científico do socialismo; Nietzsche não tem a menor ideia dos problemas filosóficos apresentados pelo materialismo histórico e dialético. Ele combate o socialismo ali onde acredita encontrá-lo como inimigo vivo: no plano social, histórico e moral. O conteúdo concreto dessas áreas da filosofia é, portanto, para o seu sistema, o elemento primário. A

teoria do conhecimento é, pra ele, apenas um instrumento, cujo caráter e constituição são determinados pelas finalidades às quais serve.

Essa nova situação também é característica não só para Nietzsche, mas para toda a filosofia burguesa do período da decadência. O período da ascensão, cujo conteúdo é determinado pela luta contra a ideologia feudal e de lutas das tendências no interior da ideologia burguesa, apresenta, consequentemente, uma grande variedade de tendências gnosiológicas; idealismo e materialismo, idealismo subjetivo e objetivo, metafísica e dialética disputam a hegemonia. Com o fim desse período, extingue-se, sempre mais rapidamente, o idealismo objetivo, que, em sua vertente burguesa, nutria-se essencialmente das "ilusões heroicas" da revolução democrática. Após a Revolução Francesa, o materialismo mecanicista perde a sua antiga universalidade; já o horizonte de Feuerbach é muito mais estreito do que foi o de seus precursores dos séculos XVII e XVIII. (O desenvolvimento do pensamento russo constitui aqui uma exceção, mas não é conhecido pelos contemporâneos fora da Rússia.) Após um breve período de predomínio na filosofia das ciências da natureza, o materialismo mecanicista perde também aqui a sua posição dirigente; embora, como demonstrou Lênin, a prática de todo naturalista autêntico continue, espontaneamente, materialista, os grandes resultados das ciências da natureza são falsificados e deformados pelo idealismo filosófico. Processa-se, dessa maneira, em função da quase absoluta hegemonia que o idealismo subjetivo exerce dentro da filosofia burguesa desse período, uma profunda decadência da teoria do conhecimento. É verdade que esta domina, superficialmente, o conteúdo e o método filosófico; tem-se a impressão de que ela constitui toda a filosofia; na realidade, surge, porém, uma escolástica acadêmica; as grandes lutas de tendências entre as várias visões de mundo deram lugar a querelas mesquinhas de professores sobre detalhes sem qualquer importância.

O período pré-imperialista prepara, energicamente, esse declínio. Aqui também fica claro qual é o motivo social que determina o predomínio absoluto do idealismo subjetivo na filosofia burguesa: esse idealismo e o agnosticismo dele inseparável permitem aos ideólogos burgueses extrair do progresso das ciências, sobretudo, das ciências naturais, tudo aquilo que possa servir aos interesses dos capitalistas, ao mesmo tempo que se furtam de tomar uma posição ideológica diante da nova imagem do mundo daí derivada. Por isso Engels chama, com

razão, o agnosticismo dessa época de "materialismo envergonhado".[1]

No período imperialista, e já no período imediato de sua preparação, ocorrem algumas mudanças nas necessidades ideológicas da burguesia. A simples "abstenção" em questões ideológicas não é mais suficiente; a filosofia deve tomar posição, sobretudo, contra o materialismo: o "materialismo envergonhado" dos agnósticos positivistas recebe um tom antimaterialista cada vez mais nítido. O neokantismo e o pensamento de Mach foram as tendências mais importantes na realização dessa inflexão, que se operou paralelamente à influência de Nietzsche.[2] Mas a posição ideológica da burguesia permite cada vez menos uma intervenção clara e aberta nas questões decisivas de visão de mundo. Lênin apontou claramente para a oposição entre o embate aberto de Berkeley contra o materialismo e o embate dos adeptos de Mach, camuflado de anti-idealista. Só o fato de a filosofia burguesa ser obrigada – em defesa do idealismo contra o materialismo – a tomar uma "terceira via", quer dizer, a dar-se ares de quem criticaria e recusaria, de um "posto superior privilegiado", tanto o idealismo como o materialismo, demonstra que, em escala histórica universal, ela já se encontra na defensiva, e que as suas problematizações, seus métodos etc. são mais mecanismos de defesa do que meios de analisar e interpretar, no seu sentido próprio, a realidade objetiva. É claro que o caráter defensivo da filosofia burguesa do período da decadência, assim determinado e delimitado, não exclui os mais violentos ataques contra os seus adversários nem a defesa apaixonada dos interesses de classe da burguesia etc. Estas ações se tornam até mais agudas com o

---

[1] Engels: "Über den historische Materialismus", in *Feuerbach*, Berlim, 1927, p. 85.

[2] Já em 1876, Avenarius publica seus *Prolegômenos*, e, em 1888/1890, sua *Crítica da Experiência Pura*. É certo que as obras filosóficas decisivas de Mach aparecem só posteriormente, mas ele desenvolveu suas atividades como teórico já nos anos de 1870 e 1880, assim como Schuppe, o líder da chamada "filosofia da imanência". Vaihinger, o kantiano mais próximo dessa tendência, de fato só publicou muito mais tarde a sua *Philosophie des Als ob*, mas ela já havia sido escrita, em sua parte essencial, entre 1876 e 1878. Se mais tarde toda essa corrente reivindica a herança de Nietzsche como sua – Vaihinger foi o primeiro a fazê-lo –, então não se trata de uma influência direta (pois é evidente que Nietzsche sequer teve em mãos a maioria dessas obras), mas de uma afinidade essencial de orientação no campo da teoria do conhecimento, determinada pelas novas necessidades ideológicas da burguesia.

início do período imperialista, em que, precisamente, a "necessidade de uma visão de mundo", sentida de maneira cada vez mais intensa, caracteriza a diferença da época descrita por Engels. Mas as "visões de mundo" que assim surgem se distinguem qualitativamente daquelas ideologias do período ascensional. Naqueles tempos, a visão de mundo – embora se manifestasse sob uma forma mais ou menos idealisticamente deformada – ainda era esboçada como reflexo da essência da realidade objetiva. Agora, pelo contrário, toda "visão de mundo" é baseada numa teoria do conhecimento agnóstica, na recusa de que a realidade objetiva seja cognoscível; por isso ela não pode ser outra coisa senão um mito: algo inventado subjetivamente, mas com pretensões de constituir uma objetividade – insustentável do ponto de vista da teoria do conhecimento –, uma objetividade que só pode se apoiar em fundamentos extremamente subjetivistas, na intuição etc., e que, por isso, só pode ser uma pseudo-objetividade. Sob a forma dessa necessidade crescente – cada vez mais acrítica – por um mito, expressa-se claramente o período de decadência da burguesia; no lugar do desenvolvimento real, tem-se agora, sob a forma pseudo-objetiva do mito, um sonho burguês abstrato projetado sobre a realidade, enquanto que os sistemas filosóficos do período da ascensão buscavam, exatamente, diante das lendas feudais, apelar para as tendências reais do desenvolvimento da natureza e da história.

Então, a posição particular de Nietzsche é determinada pelo fato de ser ele quem inaugura, ao lado do pensamento de Mach, o novo método agnóstico na teoria do conhecimento, ao mesmo tempo que, nisso, chega mais longe que seus contemporâneos: ele antecipa o processo de conversão do agnosticismo em mito, dando provas, na criação desses mitos, de uma desenvoltura que, em termos de audácia, o desenvolvimento geral do pensamento burguês só alcançaria, de um modo aproximativo, no final da Primeira Guerra Mundial imperialista, com Spengler, por exemplo. Nietzsche, portanto, não é nada original, nem mesmo no campo da teoria do conhecimento; as suas explanações sobre diversos problemas se dão todas no nível mediano dos adeptos de Mach. Mostra-se, certamente, uma nota particular em seu modo decidido de levar às últimas consequências as tendências burguesas reacionárias e de expressar, de forma aberta, crua e paradoxal, as suas conclusões. Isso tem a ver com aquela tomada de posição de Nietzsche, na qual verificamos o ponto central e unificador de seu sistema filosófico: seu combate incansável, apaixonado e aberto contra o perigo do socialismo. Ele subordinou todos os conteúdos fundamentais do seu pensamento às necessidades desse combate e permitiu sempre que fossem determinados por essas necessidades.

Daí que a sua teoria do conhecimento, por mais que, no geral, esteja próxima ao pensamento de Mach, graças à forma cinicamente franca com que extrai suas consequências, ultrapassa em muito aquela de seus contemporâneos e companheiros de tendência. A afinidade e a diferença podem ser identificadas nitidamente num exemplo significativo. Nietzsche está de pleno acordo com os adeptos de Mach quanto à "imanência" da filosofia, quanto à recusa radical de toda e qualquer "transcendência". Mas qual será o entendimento que ambos têm desses conceitos? "Imanência" significa o mundo de nossas concepções e representações, "transcendência", tudo o que, na realidade, as ultrapassa, quer dizer, a própria realidade objetiva, existente independentemente da consciência. A convergência também se mantém no fato de que ambos – aparentemente – polemizam aqui contra as supostas pretensões do idealismo de poder conhecer a realidade objetiva; a recusa do materialismo apresenta-se aqui, portanto, sob a máscara de uma polêmica contra o idealismo. Nesse aspecto, porém, Nietzsche vai ainda mais adiante, na medida em que combina a sua luta contra a "transcendência", contra o além, com as suas concepções anticristãs e, com isso, torna-se capaz de, temporariamente, confundir aqueles que não percebem que, em seu conceito de além, encontram-se miticamente reunidos e imbricados o paraíso cristão e a concepção materialista da realidade objetiva. (Aliás, também os adeptos de Mach criticam o materialismo como sendo uma teoria "metafísica".) Mas, enquanto os adeptos de Mach quase sempre se contentam em apresentar a "imanência" do mundo das representações como o único fundamento científico da compreensão do mundo, Nietzsche, com franqueza niilista, formula essa teoria sob forma de paradoxos audazes. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, a sua polêmica debochada se volta contra a concepção de "mundo verdadeiro" (de realidade objetiva), e a sua reflexão dedutiva culmina com as teses que anunciam o "fim do mais longo de todos os erros", o "ponto máximo alcançado pela humanidade": "Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez? ... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*"[1]

Mas Nietzsche não se contenta apenas com afirmações gnosiológicas. A sua teoria do conhecimento é apenas mais uma das armas que usa para combater o socialismo. Por isso ele oferece, coerentemente, nessa mesma obra, um estudo das determinações sociais concretas daquilo que entende por "imanência", e que – do ponto de vista gnosiológico –

[1] T. VIII, p. 83 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 32).

não é apenas o mundo das representações, mas também – do ponto de vista filosófico – a sua respectiva e indissociável situação social; em termos concretos: o capitalismo. E todo aquele que ultrapassa essa "imanência" é, aos seus olhos, filosoficamente, um reacionário digno de reprovação. Naturalmente, também aqui, como vimos em parágrafos precedentes, cristãos e socialistas são igualados como representantes da "transcendência" e, portanto, como reacionários, desprezíveis tanto do ponto de vista filosófico quanto moral. "Mas, se o Cristo", diz Nietzsche, "condena, denigre e enlameia o mundo, ele o faz pelo instinto a partir do qual o trabalhador socialista condena, denigre e enlameia a *sociedade*: mesmo o 'Juízo Final' é ainda o doce consolo da vingança – a revolução que o trabalhador socialista também aguarda, apenas imaginada para mais adiante ... E o próprio 'além' – para que um além, se não fosse um meio de denigrir o aquém?..."[1] Em última instância, toda "imanência" da filosofia burguesa do imperialismo persegue este fim: deduzir da teoria do conhecimento a "eternidade" da sociedade capitalista. A importância particular de Nietzsche reside no fato de ele expressar abertamente, em paradoxos sugestivos, esse pensamento comum a toda a filosofia imperialista, e assim se tornar, também no campo da teoria do conhecimento, o ideólogo dirigente da reação militante.

As considerações gnosiológicas específicas de Nietzsche são, para nós, de pouco interesse. Ali onde não atingem abertamente a esfera social, como na passagem acima transcrita, elas se movimentam sobre a conhecida linha geral do pensamento de Mach. Combatem a cognoscibilidade da realidade objetiva e mesmo qualquer tipo de conhecimento objetivo (daí que Nietzsche se oponha ao aspecto materialista da coisa-em-si kantiana). Consideram a causalidade, a legalidade etc. como categorias do idealismo definitivamente ultrapassado. Só queremos nos deter aqui, brevemente, naqueles aspectos em que se expressa a peculiaridade histórica particular de Nietzsche. Um desses aspectos é que Nietzsche fundamenta seu idealismo e agnosticismo subjetivo – imperialisticamente moderno e derivado de Berkeley e Schopenhauer – em Heráclito. Isso confere ao seu agnosticismo o caráter de "visão de mundo", algo além da cientificidade dura, o que facilita a conversão do agnosticismo em fonte criadora de mitos. (Não é nenhum milagre o fato de que precisamente

[1] *Ibid.*, p. 142 (ed. bras., Companhia das Letras: p. 83).

os seus seguidores fascistas, como Baeumler, deem tanta importância às afinidades que o ligam a Heráclito; assim é mais fácil isolá-lo da grande corrente da filosofia burguesa, à qual pertence, e torná-lo um "solitário" precursor de Hitler.)

Ainda mais instrutivo, por seu turno, é investigar como as interpretações que Nietzsche faz de Heráclito fornecem um exemplo claro e ilustrativo de nossa concepção geral: a de que, nas mãos dos reacionários, os problemas da dialética convertem-se em mitos irracionalistas. Em seus apontamentos para *A filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1872-1873), Nietzsche ocupa-se de uma tese central da dialética de Heráclito – "tudo tem sempre em si mesmo o seu oposto" – e discute a polêmica de Aristóteles contra ela. O seu comentário é altamente simbólico: "Heráclito exibe como sua posse soberana a força suprema da representação intuitiva, enquanto se mostra frio, insensível e até mesmo hostil contra o outro tipo de representação, aquele que se opera por meio de conceitos e combinações lógicas, ou seja, contra a razão; e parece sentir um prazer quando pode contradizê-la por meio de uma verdade alcançada intuitivamente."[1] Para Nietzsche, como se vê, a crítica do entendimento mediante o caráter contraditório que lhe é próprio – a grande descoberta dialética de Heráclito – é simplesmente idêntica à supremacia soberana da intuição diante da razão.[2]

As demais explanações de Nietzsche colocam, então, de modo coerente, a dialética de Heráclito em uma relação estreita com o irracionalismo schopenhaueriano, conscientemente antidialético, o que também produz um vínculo com Berkeley e o pensamento de Mach. Nesse mesmo sentido, Nietzsche interpreta o devir de Heráclito. Nos ensaios dos tempos de *Nascimento da Tragédia* (1870-1871), lê-se, a esse propósito, o seguinte: "No devir, manifesta-se a natureza representativa das coisas: nada *existe*, nada *é*, tudo se torna, quer dizer, tudo é representação."[3] Não se acredita que esta seja apenas uma concepção do período juvenil de Nietzsche, quando ele estava sob a

[1] T. X, p. 32.
[2] Que Nietzsche não tenha a menor ideia sobre a diferença entre entendimento e razão e empregue as duas expressões como sinônimas, mostra não só o seu desconhecimento dos mais importantes filósofos, coisa admitida também por Jaspers, mas também, ao mesmo tempo, e isto é o mais importante, como é baixo e grosseiro o nível a que chegou a cultura intelectual do irracionalismo imperialista. Kierkegaard, por exemplo, ainda lutou contra Hegel com um aparato intelectual muito mais refinado.
[3] T. IX, p. 197.

influência de Schopenhauer. Essa concepção sobre ser e devir domina a teoria do conhecimento da obra de Nietzsche como um todo. Quando, no final de sua carreira, em *Crepúsculo dos deuses*, ele volta a falar de Heráclito, endossa exatamente o mesmo pensamento: "Mas nisso Heráclito terá sempre razão, que o Ser é uma ficção vazia. O mundo 'aparente' é o único: o 'mundo verdadeiro' é apenas uma cavilação."[1] De fato, cresce a cada momento a despreocupação audaz de Nietzsche em relação aos fatos da História da Filosofia. Nos textos preparatórios para *Vontade de Poder*, o materialista Demócrito precisa dar testemunho em favor do irracionalismo nietzschiano, e toda essa trajetória culmina – novamente de modo característico – no santo protetor dos adeptos de Mach, Protágoras, que "reúne em si os dois elementos: Heráclito e Demócrito".[2]

Só partindo desses resultados no campo da teoria do conhecimento é possível julgar corretamente a doutrina nietzschiana do Eterno Retorno como vitória do ser sobre o devir. É possível notar que o conceito de ser aqui empregado nada tem em comum com o ser real (que existe independentemente da consciência), mas que, pelo contrário, tem como objetivo, precisamente, conferir ao mito – só concebível intuitivamente, mediante "iluminação" – a aparência de uma objetividade. O conceito nietzschiano de devir, como podemos ver em sua interpretação de Heráclito, serve, sobretudo, para destruir toda a objetividade, toda a cognoscibilidade da realidade. Em *Vontade de Poder*, ele escreve: "O caráter do mundo em devir como algo impossível de ser formulado, como 'falso', como 'contraditório em si'. *Conhecimento* e *devir* se excluem."[3] Essa mesma consideração determina, para Nietzsche, de modo coerente, o caráter puramente ficcional do ser: "A *hipótese do ente* é necessária para se poder raciocinar e concluir: a lógica só opera fórmulas para coisas imutáveis. Por isso, essa hipótese não teria ainda força comprobatória para a realidade: 'o ente' é parte de nossa óptica."[4] Mas, sendo o ser uma mera ficção, como é possível que, no Eterno Retorno, surja um ser superior ao devir real – pelo menos enquanto representação?

Aqui fica totalmente claro como o irracionalismo se desenvolve em Nietzsche, em comparação a Schopenhauer e Kierkegaard. Estes últimos,

[1] T. VIII, p. 77.
[2] T. XV, p. 456.
[3] T. XVI, p. 31.
[4] *Ibid.*, p. 30 s.

combatendo a dialética idealista enquanto a forma superior da concepção do progresso burguês, também precisaram se opor ao automovimento dialético do ser, precisaram, em oposição a este, recorrer a um ser místico, só concebível de modo intuitivo. Mas como a sua polêmica contra a dialética hegeliana foi apenas um conflito de tendências no âmbito da filosofia burguesa, eles puderam se conformar com uma limitação e uma deformação irracionalista-reacionária da dialética. (Diferenciação entre a filosofia "negativa" e "positiva", em Schelling, e dos "estágios", em Kierkegaard.) As diferenciações que, em função disso, surgem entre tipos de ser ditos "inferiores" e outros considerados "superiores" revelam, de fato, um caráter e uma hierarquia irracionalista e anticientífica, mas, pelo menos até o "salto", permanecem formalmente no domínio de uma certa ordenação lógica. Poderíamos dizer que os elementos fragmentados e desfigurados tomados da dialética de Hegel deixam em Schelling e Kierkegaard a aparência de um mínimo de racionalidade. Nietzsche, entretanto, dissolve, desde o início, tais nexos na sua teoria do conhecimento, construída à maneira de Berkeley, Schopenhauer e Mach. Isso de modo que, se é possível dizer que existe em Nietzsche uma ordenação lógico-filosófica, o seu sentido só pode ser o seguinte: quanto mais ficcional e subjetiva for a origem de um conceito, tanto mais elevado seu *status*, tanto mais será visto como "verdadeiro" dentro da hierarquia mítica. O ser, por mais imperceptíveis que sejam os traços de sua relação com a realidade existente independentemente da nossa consciência, deve ser necessariamente substituído pelo devir (que é uma representação). O ser, entretanto, depois de depurado de todas essas impurezas, concebido como pura ficção, como puro produto da Vontade de Poder, também pode se tornar, para Nietzsche, uma categoria superior ao devir enquanto expressão da pseudo-objetividade intuitiva do mito. A função particular dessa determinação do devir e do ser, em Nietzsche, serve para preservar a pseudo-historicidade indispensável à sua apologética indireta e, ao mesmo tempo, para superá-la, para confirmar, filosoficamente, o fato de que o devir da história não pode produzir nada de novo e para além do capitalismo.

Mas a importância da teoria do conhecimento de Nietzsche como instrumento para a construção de uma unidade sistemática de suas ideias vai além desse caso singular, certamente central, e estende-se à completa totalidade de seu mundo. Para completar o quadro, considere-se um outro exemplo importante. Em oposição ao neokantismo e ao positivismo daquele tempo, cuja atitude fundamental era um objetivismo

segundo o qual a única atitude científica legítima é aquela que evita qualquer tomada de posição, qualquer relação com a prática, Nietzsche empurra decididamente o nexo entre teoria e prática para o centro de toda teoria do conhecimento. Também aqui Nietzsche tira, antes de seus contemporâneos e de modo mais radical, todas as consequências do agnosticismo e do consequente relativismo; ele recusa qualquer outro tipo de critério de verdade que não seja aquele da utilidade para a sobrevivência biológica do indivíduo e do gênero, tornando-se assim um importante precursor do pragmatismo no período imperialista. "Sempre se *esqueceu* – afirma – a questão principal: *por que* mesmo o filósofo quer *conhecer*? Por que estima mais a 'verdade' do que a aparência? *Essa valoração* é mais antiga que todo *cogito ergo sum*: mesmo que se pressuponha o processo lógico, sempre há algo em nós que o *afirma* e que *nega* o seu contrário. Por que tal preferência? Todos os filósofos se esqueceram de explicar *por que estimam* o verdadeiro e o bem, e ninguém tentou fazer o contrário. A resposta: o verdadeiro é mais útil (conserva melhor o organismo), mas não é, *em si mesmo, mais agradável.* Enfim, logo no princípio encontramos o organismo como totalidade, que fala, com 'finalidades', portanto, que avalia."[1] Isso vale, naturalmente, em maior medida ainda, para as verdades da moral: "Todos os moralistas emitem censuras comuns em relação ao bem e ao mal, o que fazem de acordo com os impulsos de simpatia ou de egoísmo. Considero bom aquilo que serve a determinada finalidade: mas dizer 'finalidade boa' não tem sentido. Pois, em todos os lugares, diz-se: 'bom para quê?' Bom é sempre apenas uma expressão para um *meio*. A 'finalidade boa' é um bom meio para uma finalidade."[2] E, em *Vontade de Poder*, ele resume essa doutrina de um modo significativo: "*Verdade é um tipo de mentira* sem a qual determinado tipo de ser vivo não poderia viver. O que decide em última instância é o valor para a *vida*."[3]

Mas Nietzsche não se contenta em reduzir o verdadeiro e o bom aos interesses biológicos vitais e, desse modo, retirar-lhes todo caráter absoluto e objetivo; nem mesmo a simples referência geral à utilidade biológica para o gênero, e não mais apenas para o indivíduo, seria ainda capaz de representar a meta das suas aspirações, pois a vida do gênero – e com isso retornamos ao âmbito do devir – é,

[1] T. XIV, p. 12 s.
[2] T. XI, p. 251.
[3] T. XVI, p. 19.

em primeiro lugar, um processo histórico; em segundo, enquanto conteúdo da história, a luta incessante entre dois tipos humanos, duas raças: os senhores e os escravos. Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche assinala expressamente que o seu ponto de partida tem caráter etimológico: da percepção de que o moralmente positivo coincide com o socialmente superior, e o negativo com o socialmente subordinado.[1] Porém, esse estado "natural" se perde ao longo da história, em decorrência da luta implacável entre os senhores e a horda, cujas consequências ideológicas e morais etc., e cujas perspectivas para Nietzsche já descrevemos pormenorizadamente em outros contextos. O valor de verdade de todas as categorias é determinado pela função que adquirem nessa luta. Dito de maneira mais precisa, esse valor de verdade se define pela utilidade que as categorias podem trazer para a raça dos senhores na consecução e consolidação do seu domínio definitivo. Para não repetir aqui algo que já foi exposto, mas apenas para recordá-lo brevemente, gostaríamos de citar a seguinte frase, tomada também de *Genealogia da Moral*: "O egoísmo e uma espécie de *segunda inocência* caminham juntos." [2]

Uma vez atingido esse estado de coisas – a "consciência boa" diante do egoísmo mais extremo dos homens senhoriais, de toda a sorte de crueldade e barbarismo, quer dizer, "a inocência do devir" –, então, e só então, esse conceito está definitivamente estabelecido, e recebe do Eterno Retorno uma última confirmação e libertação mítica. Naturalmente, é para os "senhores da terra" e apenas para eles que Nietzsche quer dar uma visão de mundo combativa. Por isso ele afirma sobre o Eterno Retorno: "Eis o grande pensamento disciplinador: as raças que não o suportam estão condenadas; aquelas que o percebem como benefício máximo são as eleitas para dominarem."[3] E a isso corresponde completamente à ideia segundo a qual o Eterno Retorno deve necessariamente ser um veneno mortal para a horda. Já vimos que Nietzsche, ao determinar a "imanência" gnosiológica, dirige um violento ataque contra todo tipo de "transcendência" e identifica a crença cristã num além com as perspectivas de futuro revolucionárias do socialismo. O Eterno Retorno, como o concebe Nietzsche, destrói toda transcendência e, com ela, o fundamento de toda e qualquer moral cristã (socialista). Assim, lemos

---

[1] T. VII, p. 306 s.

[2] *Ibid*., p. 388. Na edição da Companhia das Letras (2003), lê-se: "O ateísmo e uma espécie de *segunda inocência* são inseparáveis –".

[3] T. XVI, p. 393.

em *Vontade de Poder*: "A moral protege os *derrotados* pelo nihilismo, na medida em que conferiu *a todos* um valor infinito, um valor metafísico, e os colocou em uma ordem que não está de acordo com o poder e com a hierarquia mundial: ela ensinou renúncia, humildade etc. Posto que a crença nesse tipo de moral esteja morrendo, então os derrotados não teriam mais o seu consolo – e *pereceriam*."[1]

Os "senhores da terra" são, naturalmente, os parasitas decadentes do imperialismo. Essa determinação dos decadentes como figura central do desenvolvimento futuro, da decadência como trampolim para a situação futura almejada, também distingue Nietzsche dos demais filósofos reacionários. Estes querem salvar a sociedade capitalista a partir do homem "normal" (burguês e pequeno-burguês), porém, com o tempo, esbarram cada vez mais na realidade capitalista, na sua crescente e sempre mais completa distorção do homem. Nietzsche parte resolutamente dessa distorção, que, em seu tempo, traduz-se em cansaço de viver, pessimismo, nihilismo, autodestruição, descrença em si mesmo, falta de perspectivas etc. Ele reconhece a si mesmo nesse tipo decadente, irmanando-se a ele. E sabe que é justamente essa decadência que fornece o material certo para os novos senhores da terra. Como já vimos, Nietzsche considera-se um decadente e, ao mesmo tempo, seu oposto. Essa confissão não é mais que uma síntese epigramática da parte final do "Zaratustra": aqui, reúnem-se os homens "superiores" em volta de Zaratustra – uma galeria de diversos tipos da decadência, descritos com a psicologia de um conhecedor – e é para eles que vale a proclamação profética do super-homem, do Eterno Retorno. A meta que Nietzsche se coloca não é uma suplantação ou autossuplantação da decadência. Quando ele exalta as vantagens ideológicas de seu conceito do Eterno Retorno, o que vem em primeiro plano é o seu caráter niilista, relativista, desprovido de perspectivas. "Se desdobrarmos esse pensamento em sua forma mais terrível, veremos a existência assim como ela é, sem sentido e sem finalidade, mas retornando inexoravelmente, sem um final no nada: '*o eterno retorno*'. Essa é a forma extrema do nihilismo. O nada ('o que não tem sentido') eterno!"[2] O nihilismo decadente não deve,

---

[1] T. XV, p. 184.
[2] T. XV, p. 182.

portanto, ser superado, mas sim confirmado por meio desse novo conhecimento. O que Nietzsche deseja é, sobre esse fundamento, operar uma mudança de direção, uma inversão, sem uma alteração da essência: a transformação de todas as propriedades da decadência em instrumentos para uma defesa militante do capitalismo, a transformação dos tipos decadentes em ativistas do imperialismo bárbaro e agressivo tanto interna quanto externamente.

Dionísio é o símbolo mítico dessa conversão da classe dominante. Os nexos dessa figura final do mito nietzschiano – "*Dionísio contra o crucificado...*", nas palavras finais de *Ecce Homo*[1] – com a sua primeira concepção juvenil são relativamente frouxos, mas há um motivo essencial que os liga: o predomínio dos instintos sobre o entendimento e a razão (por isso, na primeira obra de Nietzsche, Sócrates aparece como o antagonista de Dionísio). A liberação dos instintos é, porém, no Nietzsche tardio, um problema – moral e socialmente – muito mais amplo do que o esboço juvenil, de orientação predominantemente artística, da figura de Dionísio. Na fase final da atividade de Nietzsche, esse complexo se encontra novamente resumido nessa figura mítica, várias vezes metamorfoseada. Agora, a decadência é, para ele, um problema universal, e Dionísio aparece como símbolo da decadência grávida de futuro e digna de aprovação, da decadência dos fortes, em oposição ao pessimismo paralisante e deprimente (em Schopenhauer), bem como à liberação dos instintos de tonalidades plebeias (Richard Wagner). Sobre esse pessimismo dos fortes, afirma Nietzsche: "Agora o homem *não* precisa *mais* de uma 'justificação do mal', é precisamente a justificação que ele abomina: ele goza o mal puro e simples ... e considera o mal *desprovido de sentido* o mais interessante .... Numa situação como essa, é precisamente *o bem* que necessita de uma justificação, quer dizer, ele precisa ter um fundamento mau e perigoso ou resume-se numa grande estupidez: *então ainda agradará*. Agora a animalidade não causa mais horror; uma arrogância espirituosa e feliz a favor do animal que existe no homem é, nesses tempos, a mais alta forma de espiritualidade."[2] Um pouco mais adiante ele expõe: "Isso significa entender os *aspectos* da existência até então *reprovados* não só como *necessários*, mas como desejáveis: e desejáveis não só em relação aos aspectos até então aprovados (por exemplo, enquanto seus complementos ou condições), mas por eles mesmos,

[1] *Ibid.*, p. 127.
[2] T. XV, p. 371.

como aspectos mais potentes, mais férteis, *mais verdadeiros* da existência, nos quais se expressa nitidamente a sua vontade."[1] O deus dessa decadência "redimida" para a atividade é Dionísio, que tem como traços característicos a "sensualidade e a crueldade".[2] Ele é o novo deus: "Deus, pensado como o ser liberado da moral, que reúne em si toda a plenitude das oposições vitais e as *redime e justifica* em tormento divino: – deus como aquilo que está no além, acima da moral miserável e vulgar 'do bem e do mal'."[3]

Acreditamos não ser mais necessário entrar em outros detalhes da teoria do conhecimento de Nietzsche e de suas aplicações para ver que ele criou, aqui, um "modelo" metodológico da apologética indireta do capitalismo para todo o período imperialista, apontou o caminho para que, partindo-se de uma teoria do conhecimento extremamente agnóstica, de uma teoria do nihilismo extremo, possa-se desenvolver um reino fascinante e resplandecente dos símbolos do mito imperialista. E propositalmente não nos ativemos às contradições gritantes das suas estruturas míticas. Se observássemos essas teses de Nietzsche de um ponto de vista lógico-filosófico, depararíamos com um caos desolador, repleto de afirmações arbitrárias, claramente contrastantes e excludentes entre si. Ainda assim não acreditamos que essa constatação esteja em contraste com a tese que desenvolvemos de início, isto é, de que haja um sistema coerente em Nietzsche. O nexo essencial e o aspecto sistemático residem precisamente no conteúdo social de seu pensamento: na luta contra o socialismo. Se observarmos, desse ponto de vista, os mitos reluzentes mutuamente contraditórios de Nietzsche revelam a sua unidade ideal, a sua conexão objetiva: são mitos da burguesia imperialista para a mobilização de todas as forças contra o seu adversário principal. Que a luta entre os senhores e as hordas, entre nobres e escravos seja, aqui, uma contraimagem mítico-caricatural para a luta de classes, não é algo difícil de decifrar. Já mostramos que a luta de Nietzsche contra Darwin não passa de um mito surgido do temor justificado de que o curso normal da história levaria necessariamente ao socialismo. Da mesma forma, está claro que por trás do Eterno Retorno esconde-se um decreto místico, consolador, de que o desenvolvimento não pode produzir nada

---

[1] *Ibid.*, p. 383.
[2] *Ibid.*, p. 386.
[3] *Ibid.*, p. 379.

de fundamentalmente novo (portanto, nenhum tipo de socialismo). E também não é difícil reconhecer que o super-homem surgiu no intuito de encaminhar a nostalgia espontaneamente criada pela problemática da sociedade capitalista – pela deformação e mutilação dos homens engendradas por ela – para os trilhos do capitalismo etc., etc. E a parte "positiva" dos mitos nietzschianos não é nada mais do que a mobilização de todos os instintos decadentes e bárbaros no homem corrompido pelo capitalismo para a violenta salvação desse paraíso do parasitismo; mesmo aqui a filosofia nietzschiana não é mais do que o mito imperialista que se opõe ao humanismo socialista.

Aqui fica ainda mais claro aquilo que dissemos anteriormente a esse respeito, isto é, que a ideologia da decadência burguesa se viu encurralada, assumindo uma posição defensiva. É inerente à essência do pensamento burguês não poder viver sem ilusões. Porém, se desde a Renascença até a Revolução Francesa projetou-se uma imagem ricamente ilusória da *polis* grega como meta a ser realizada, isso se deve ao fato de que eram correntes de um desenvolvimento real, tendências reais de desenvolvimento da sociedade burguesa nascente, logo, elementos do próprio ser social, perspectivas do próprio futuro real, que constituíam o núcleo dessa imagem ideal. Em Nietzsche, pelo contrário, todo conteúdo brota do temor – refugiando-se no mito – diante da decadência da própria classe; brota da impotência de colocar-se realmente no nível intelectual do adversário: são todos eles conteúdos tomados do "campo inimigo", problemas e questionamentos impostos pelo adversário de classe, e que, em última instância, determinam o conteúdo de sua filosofia. E a agressividade de tom e a atitude ofensiva em cada caso concreto só podem encobrir superficialmente essa estrutura fundamental do pensamento de Nietzsche. O apelo gnosiológico ao irracionalismo extremo, à completa negação de toda e qualquer cognoscibilidade do mundo, de toda razão, o apelo moral a todos os instintos bárbaros e bestiais é uma confissão – inconsciente – dessa situação. O talento de Nietzsche, bastante incomum, mostra-se no fato de que, nos umbrais do período imperialista, ele pôde projetar um antimito dessa natureza, capaz de exercer sua influência por décadas. Seu estilo aforístico de expressão se manifesta, assim, como o modo adequado a essa situação histórico-social: um sistema inteiro em decomposição interior, oco e falacioso, travestido nesses farrapos de pensamentos, que cintilam em mil cores, atentando contra todo tipo de coesão.

QUARTO CAPÍTULO

A filosofia da vida na Alemanha imperialista

I. Essência e função da filosofia da vida

A filosofia da vida é a ideologia dominante de todo o período imperialista na Alemanha. No entanto, a fim de avaliar corretamente a extensão e a profundidade de sua influência, devemos estar cientes de que ela, diferentemente do neokantismo e da fenomenologia, não se configura como uma escola ou uma orientação teórica claramente delimitada, mas sim como uma tendência geral, que perpassa – ou pelo menos influencia – quase todas as escolas de pensamento. E sua influência só aumenta a cada dia. Assim, antes da Primeira Guerra, entre os neokantianos, por exemplo, encontramos apenas em Simmel um partidário declarado da filosofia da vida, ao passo que, no pós-guerra, tanto o neo-hegelianismo quanto os desenvolvimentos ulteriores da escola de Husserl se veem sob a direção da filosofia da vida.

Para traçar de um modo mais completo as linhas que descrevem o âmbito de influência dos filósofos da vida, é preciso avançar para além do terreno da filosofia em sentido estrito. Por um lado, todas as ciências sociais estão sob sua influência, da psicologia à sociologia, especialmente a historiografia, a história da arte e a história da literatura. Por outro, essa influência vai muito além das fronteiras da filosofia acadêmica; assim, o jornalismo filosófico livre, influente em vários setores, filia-se desde muito cedo à filosofia da vida. Isso decorre não apenas da influência crescente exercida por Nietzsche sobre diversos círculos intelectuais, mas também do impacto relativamente precoce de Dilthey sobre Weininger, de Simmel sobre Rathenau, e de ambos sobre a escola de Stefan George. No período do pós-guerra, a visão de mundo da literatura burguesa de maior prestígio entre os intelectuais e formadora de opinião é a que tem como base a filosofia da vida.

A causa da vigência universal dessa filosofia tem de ser buscada na situação social e ideológica da Alemanha imperialista. Naturalmente, a filosofia da vida é um produto geral do período imperialista e conta com importantes representantes em

diferentes países. (Bergson na França, o pragmatismo nos países anglo-saxões etc.). Aqui, como nos demais casos, restringir-nos-emos às características específicas do desenvolvimento alemão.

A filosofia da vida, tal como surge e se desenvolve no período imperialista como orientação filosófica, é um produto específico dessa época: a tentativa de responder filosoficamente, a partir do ponto de vista da burguesia imperialista e de sua intelectualidade parasitária, aos problemas colocados pelo desenvolvimento social, pelas novas formas de luta de classe. E é compreensível que os filósofos apoiem-se nos resultados e métodos daqueles pensadores do passado imediato ou remoto que se expressaram na mesma linha de pensamento a que estão voltados e cujas ideias são tidas por eles como essenciais. Tanto mais porque as condições sociais sob as quais surgem a colocação de problemas e os métodos filosóficos, em que pesem as mudanças – não raro qualitativas –, acabam por apresentar certa continuidade, a qual, naturalmente, tem de se refletir no plano ideológico. Essa continuidade é determinada, em nosso caso, pela hostilidade reacionária que as classes dominantes cultivam contra o progresso desde a Revolução Francesa. Nos capítulos anteriores, tentamos mostrar detalhadamente como os problemas específicos de conteúdo e de método do irracionalismo são decorrentes da necessidade de se construir uma base filosófica para o domínio cada vez mais precário dessas classes. E essa continuidade que se mostra em termos de meios e fins é a mesma que devemos encontrar no plano filosófico. Cada época se volta para o passado, para determinadas quadras históricas do desenvolvimento precedente, na medida em que investiga e encontra nelas analogias para suas necessidades presentes.

Tudo isso, porém, já mostra que essa continuidade só pode ter um caráter meramente relativo. A tendência conservadora das classes dominantes, sua oposição ao novo, estão sujeitas a uma constante transformação social. Vimos que as primeiras formas de manifestação da filosofia irracionalista, no começo do século XIX, surgiram da reação dos beneficiários do absolutismo feudal contra o progresso geral das classes burguesas desencadeado pela Revolução Francesa. É apenas com Schopenhauer que a tendência burguesa dessa corrente reacionária entra em cena, do mesmo modo que, como já mostramos oportunamente, era historicamente necessário que a filosofia burguesa atingisse o limite de sua vigência geral com a derrocada da Revolução de 1848, pois o período que vai de

1789 a 1848 configura, na Alemanha, a época de avanço e concentração das forças da revolução democrático-burguesa. Nessa época, as forças das classes dirigentes da reação ainda estão voltadas contra as tendências ascensionais da democracia burguesa. Somente com a derrocada da Revolução de 1848 é que se opera a inflexão: o desdobramento de um irracionalismo burguês com uma reação filosófica extrema, do ponto de vista de classe da burguesia e a serviço de seus interesses específicos de classe. A isso se deve a popularidade da filosofia de Schopenhauer a partir de 1848.

Os combates de Junho, por meio da luta armada, já haviam mostrado o novo e real inimigo da burguesia, o proletariado, motivando-a por isso a trair sua própria revolução. A aparição do *Manifesto Comunista* mostra esse adversário em toda a sua armadura ideológica: de agora em diante a filosofia burguesa não luta mais contra os resquícios do feudalismo, pela consolidação de uma sociedade burguesa livre desses resquícios, mas antes se alia com todas as forças da reação empenhadas em conter as classes trabalhadoras revolucionárias. Como é natural, esse processo se desenvolve de modo gradativo e contraditório no campo ideológico. Somente após o segundo grande combate histórico-mundial travado entre a burguesia e o proletariado, após a Comuna de Paris – que já traz consigo um esboço da transformação da sociedade, isto é, da vitória do proletariado – é que surge, com Nietzsche, a forma desenvolvida do novo irracionalismo burguês, na qual todas as tendências dessa inflexão se tornam claras. Quando trouxemos isso à tona no capítulo sobre Nietzsche, mostramos também, do ponto de vista da História da Filosofia, sua relação com o pensamento de Schopenhauer – as raízes comuns de classe a que remontam as características especificamente burguesas do irracionalismo que professam e a necessidade que se impõe a Nietzsche, a despeito dos fundamentos comuns de classe, de ultrapassar filosoficamente a concepção shopenhaueriana. (Isso explica por que o irracionalismo de Schelling, também em sua forma tardia, após 1848 cai intensa e paulatinamente no esquecimento; oportunamente, quando necessário, mostramos por que, mais tarde, a filosofia imperialista retomará Schelling e sobretudo Kierkegaard.)

Mas a filosofia do período imperialista não estabelece nenhum elo mais direto e imediato com os fundadores e os "clássicos" do irracionalismo. E isso também tem seus motivos sócio-históricos. Sobretudo o fato de que a grande crise social que se desencadeia no começo do período imperialista, do qual a queda de Bismarck e a revogação das leis contra os socialistas foram a expressão, rapidamente se desfaz,

e assim, até à Primeira Guerra, o desenvolvimento do imperialismo alemão – de um ângulo exterior e superficial – oferece a imagem de uma prosperidade sem crises sociais profundas. É claro que isso não passava de uma aparência superficial. Mas era do interesse da burguesia imperialista apresentar e propagar essa aparência, fazendo-a passar por realidade, de modo que toda a intelectualidade parasitária do imperialismo, de onde os criadores e leitores da filosofia da vida eram recrutados, podia cumprir essa missão tão mais facilmente, uma vez que, dada a sua situação social, ela fora agraciada com uma cegueira "benéfica" para os sinais que anunciariam as mudanças e as crises sociais; e, normalmente, essa missão social podia ser cumprida de modo espontâneo e de *bonna fide*.

No entanto, era inevitável que essa crise geral do edifício social, mais dia menos dia, se fizesse patente. E como a sua forma fenomênica – em virtude da situação social de seus principais pensadores – fora de uma crise da cultura, e de fato da "cultura" simplesmente (embora seus fatores reais, refletidos sob uma forma desfigurada, fossem extraídos sem exceção da crise da cultura do capitalismo imperialista), a burguesia pôde explorar, em nome de seus próprios interesses de classe, esse movimento espiritual que surgiu espontaneamente; em parte como uma fuga diante do caráter socioeconômico da própria crise objetiva, em parte como elemento da hostilidade ao progresso, como elemento daquela tendência – de que já tratamos e voltaremos a tratar – que exalta o atraso social e político da Alemanha como uma forma de cultura e organização política "superior". A tudo isso vem se somar o fato de que, no desenvolvimento da filosofia da vida anterior à Primeira Guerra Mundial, embora o estímulo que partiu de Nietzsche já desempenhasse um papel importante, a sua influência ocorre sobretudo no âmbito da "filosofia da cultura"; suas perguntas e respostas extremamente reacionárias começam a se tornar influentes apenas com a crise manifesta do sistema imperialista após a Primeira Guerra.

Essa latência da crise é o elo entre a filosofia da vida do pré-guerra e seus precursores imediatos, isto é, os filósofos da derrota da Revolução de 1848; mas essa mesma latência determina também as diferenças nada desprezíveis que existem entre eles. Depois de 1848, o pensamento neo-hegeliano foi quase completamente extinto; e a maior parte dos neo-hegelianos que restaram – como Vischer, Rosenkranz etc. – tomaria de um modo ou de outro o caminho de volta a Kant. A burguesia acredita ter ingressado num período de expansão ilimitado do capitalismo,

num período de “segurança” plena e inabalável. Ao mesmo tempo, não há dúvida de que essa é a época da capitulação incondicional da burguesia alemã à “monarquia bonapartista” de Bismarck. Esses motivos explicam o fato de que, a par da emergência de Schopenhauer, bem como da difusão de um materialismo mecanicista no campo das ciências naturais e oportunista-liberal no campo social (Büchner, Moleschott etc.), o neokantismo agnóstico e positivista tenha se transformado na filosofia dominante. A segurança social da burguesia, sua confiança inabalável na “eternidade” da expansão do capitalismo conduz a uma recusa de todo questionamento relacionado à visão de mundo, o que finda por restringir a filosofia aos domínios da lógica, da teoria do conhecimento e, quando muito, da psicologia. O que nisso se expressa é, por um lado, a fé de que o desenvolvimento econômico e técnico irá resolver “por si só” todas as questões da vida (o Estado prussiano ainda seria necessário, no máximo, por motivos “éticos”); por outro, o predomínio da teoria do conhecimento poderia ser um mecanismo de defesa contra os extravios excessivos, delirantes e “não científicos” que a filosofia alemã teve de trilhar em seu “ano louco” (1848). A ponta de lança dessa postura defensiva estava dirigida sobretudo contra as consequências da filosofia hegeliana (portanto, contra o movimento democrático anterior a 1848); porém, o fortalecimento da classe trabalhadora alemã, sua organização e consciência crescentes, faz de sua visão de mundo o principal alvo dessa ponta de lança. Estão aqui as raízes sociais da luta renhida – em nome do agnosticismo neokantiano – contra a não cientificidade de uma “metafísica” materialista. No entanto, o combate limita-se a expurgar da filosofia as questões relativas a uma visão de mundo. Apenas a crise latente do período imperialista iria desencadear a necessidade de uma visão de mundo, sendo a tarefa central da filosofia da vida que surge nesse momento satisfazer essa necessidade.

E essa necessidade explica a diferença entre a filosofia da vida e seus antecessores diretos. Já apontamos para uma diferença externa não sem alguma relevância: enquanto a filosofia alemã anterior ao período imperialista era predominantemente uma filosofia de cátedra, alheia aos debates de maior alcance da opinião pública (a posição de *outsider* de Eduard von Hartmann, Nietzsche ou Lagarde apenas sublinha esse traço essencial), o círculo de influência da filosofia da vida – entre a intelectualidade – vai muito além dos muros acadêmicos e tem como pressuposto e consequência uma mudança no modo de exposição;

o crescente reconhecimento de Nietzsche como legítimo filósofo e não como mero "escritor" é um sintoma dessa mudança. Ao mesmo tempo, porém, como será preciso mostrar detalhadamente mais adiante, o fundamento gnosiológico agnóstico dessa filosofia permanece intacto.

Mas como essas mudanças – sob uma base gnosiológica que permanece a mesma – refletem-se na tomada de posição da filosofia da vida diante de problemas tão decisivos como a dialética e o materialismo?

Como é sabido, a filosofia de cátedra alemã pré-imperialista recusa totalmente a dialética. E nisso o pensamento schopenhaueriano e o neokantismo positivista não se diferenciam: a dialética era considerada um absurdo do ponto de vista científico; o caminho da filosofia alemã de Kant a Hegel é um grande retrocesso e um beco sem saída científico; "de volta a Kant!" é a palavra de ordem da filosofia (cf. Liebmann: *Kant und die Epigonen*, 1865). Com os filósofos *outsiders* surgem outras tendências: Eduard von Hartmann, por exemplo, quer fazer uma síntese eclética reunindo o último Schelling, Schopenhauer e Hegel; e o próprio Nietzsche fala ocasionalmente do ódio injustificado de Schopenhauer contra Hegel etc. No entanto, essas tendências permanecem episódicas, tanto mais porque na concepção eclética de Hartmann se escondem muitos resquícios do período anterior a 1848; de certo modo, elas também são antecipações intelectuais da tomada de posição da filosofia da vida imperialista. Elas expressam, especialmente com Nietzsche, a mudança na situação social e seu reflexo no plano das ideias: os neokantianos da época da "segurança" acreditavam que podiam acabar com o novo inimigo, o socialismo (o materialismo histórico e dialético), com uma mera guerra de silêncio. Eles achavam que o agnosticismo kantiano, na condição de único método científico em filosofia, combinado com o imperativo categórico de submissão incondicional ao sistema dos Hohenzollern, seria suficiente para afastar as ameaças ideológicas. E quando na vertente liberal do neokantismo surge a ideia de progresso, trata-se de uma concepção puramente evolucionista-positivista, ou seja, o progresso no interior do sistema capitalista, sem nenhuma mudança de estrutura e conteúdo. A vitória e a consolidação do capitalismo já haviam difundido esse evolucionismo positivista em outros países do Ocidente há muito mais tempo; a visão prussiana da "segurança" acrescentará nuanças tipicamente alemãs a essa concepção. De todo modo, sob esse ponto de vista, todo movimento histórico, com suas contradições e oposições, tem de se revelar como um puro

absurdo não científico, uma utopia ridícula a ser cabalmente rejeitada, particularmente após colocar essa teoria do desenvolvimento como teoria do movimento revolucionário dos trabalhadores.

Na exposição sobre Nietzsche, já tivemos a oportunidade de ver como a filosofia burguesa reage aos abalos em sua "segurança", como seus postulados metodológicos são radicalmente modificados a esse respeito. Na medida em que Nietzsche enxerga claramente o novo inimigo, a classe trabalhadora, a dialética não se apresenta a ele como um problema acadêmico já solucionado há tempos, como supunham aqueles contemporâneos que não consideram esse adversário tão ameaçador a ponto de se empenharem prioritariamente em sua aniquilação teórica. Por isso, acham-se dispensados da obrigação de pensar sobre o percurso da história das formas superadas dialeticamente (hegelianas), embora desconheçam completamente o significado histórico e objetivo da dialética de Hegel. No entanto, mostramos que Nietzsche apenas reconhece o perigo (na verdade, ele o pressente e o vivencia mais que reconhece), apenas percebe o adversário, sem estudar realmente sua teoria e sua prática. Nele, portanto, não existe nenhum confronto consciente com a dialética, como o fazem Schelling e Kierkegaard. Ele simplesmente opõe à dialética materialista e ao materialismo histórico, como concepção contrária, mitos irracionalistas. A estrutura decisiva dessa contraposição corresponde sem dúvida às velhas oposições irracionalistas contra a dialética. No entanto, como temos visto, também em seu método, ela é anticientífica, intuitivista e irracionalista.

Embora, como filósofo, ele seja aquele que antecipa no plano intelectual a crise da sociedade capitalista do período imperialista, Nietzsche só conquista realmente leitores e seguidores depois da manifestação social e geral dessa crise: após a Primeira Guerra Mundial, após a conquista da primeira Ditadura do Proletariado na Rússia. A História da Filosofia da vida em suas relações com a dialética é o desenvolvimento ideológico que vai da crise latente à crise aguda. Daí que esse processo avance lentamente antes da Primeira Guerra Mundial, ainda que às vezes de modo intermitente, daí que paralelamente se desenvolvam as discussões sociológicas com o marxismo, com o objetivo principal de esmagá-lo como uma teoria "não científica", embora também se tente incorporar à concepção burguesa da história alguns de seus elementos "úteis" e passíveis de "depuração" (em inter-relação com o movimento revisionista da social democracia); daí que a filosofia burguesa se conecte ao

romantismo, aos sucessores de Kant, e também a Hegel etc. Todas essas tendências são reflexos intelectuais – muito deformados certamente – do fato de que as contradições do desenvolvimento social se manifestam já de um modo tão ostensivo, inclusive no período de sua latência, que já não é possível continuar ignorando-as como antes, com um elegante e típico silêncio professoral. A contraposição começa, embora timidamente. Ninguém deseja romper com os predecessores imediatos, mas apenas dar continuidade à filosofia em sintonia com as novas necessidades da visão de mundo. Nesse sentido, descobre-se cada vez mais a possibilidade de ganhar adeptos valiosos na filosofia irracionalista e marcadamente reacionária da época anterior a 1848, nos aspectos mais débeis e reacionários da própria dialética idealista. Assim, a filosofia coloca-se para além do neokantismo positivista, ainda que conservando sua teoria do conhecimento e trazendo-a para um contexto teórico de orientação reacionária. Também aqui se trata de fazer regredir de modo irracionalista o progresso objetivo, cujo reflexo intelectual é a dialética e seus continuadores; e, de fato, se observarmos a essência e não a forma externa dessa contraposição, veremos que se trata agora de eliminar filosoficamente o materialismo histórico e dialético. Como se dá esse desenvolvimento, quais são suas etapas mais importantes, atreladas ao crescimento e à atividade de seus oponentes, é o que veremos neste capítulo e nos seguintes de modo detalhado.

Em segundo lugar, o desenvolvimento filosófico do período imperialista também é dominado pela luta contra o materialismo. Desse modo, ele não pode se dissociar da teoria do conhecimento do idealismo subjetivo. E tanto faz se ela, como é o caso na Alemanha, está voltada predominantemente a Kant ou a Hume e Berkeley: a incognoscibilidade, a não existência, a impensabilidade de uma realidade objetiva que independe da consciência é o axioma implícito de toda filosofia dessa época.

Mas é evidente que a "necessidade da visão de mundo" do período entra em conflito com os pressupostos gnosiológicos do próprio pensamento. E da tentativa de resolver esse dilema surge a filosofia da vida. Ao mesmo tempo, é uma filosofia que pode facilmente se adaptar às formas modernas do agnosticismo: na medida em que a questão clássica fundamental da teoria do conhecimento – a da relação entre ser e consciência – vai sendo pouco a pouco desfigurada e submetida ao postulado estreito da oposição entre o entendimento (a razão equiparada ao entendimento e reduzida aos termos do entendimento) e a

apreensão efetiva do ser, torna-se possível empreender uma crítica ao entendimento, à tentativa de ultrapassar os limites do entendimento, mantendo incólumes os fundamentos do idealismo subjetivo. A chave para todas as dificuldades pode ser encontrada no conceito de "vida", especialmente quando, como é sempre o caso da filosofia da vida, esse é identificado com o de "vivência". A vivência e seu órgão, a intuição, o irracional como seu objeto "natural", podiam, mediante um passe de mágica, fazer aparecer todos os elementos necessários a uma "visão de mundo" sem, de fato, de modo não declarado, precisar renunciar ao agnosticismo da filosofia subjetivo-idealista, à negação de uma realidade independente da consciência, imprescindível na defesa contra o materialismo. Certamente, essa luta agora assume outras formas de expressão. O apelo à plenitude da vida, da vivência perante a pobreza do entendimento, autoriza a filosofia, por um lado, a falar em nome da ciência da natureza, da biologia, contra as consequências materialistas do desenvolvimento social e das ciências da natureza (veremos que a relação da filosofia da vida com a biologia é demasiado inconsistente, mais metafísica que real, e nunca se constitui numa valorização filosófica dos verdadeiros problemas da biologia). Por outro lado, forja-se um pseudo-objetivismo, uma aparente superação da oposição ente idealismo e materialismo.

Essa tendência de se colocar acima do dilema supostamente falso de idealismo ou materialismo é uma aspiração filosófica geral do período imperialista. A consciência burguesa encara ambas as tendências como comprometidas em vários aspectos: o idealismo, por conta do academicismo estéril de seus representantes (com o colapso dos grandes sistemas idealistas como pano de fundo), o materialismo, sobretudo, por conta de sua ligação com o movimento dos trabalhadores, a respeito do qual é importante mencionar que o novo materialismo, ou seja, o materialismo dialético, raramente emerge nessas discussões; o materialismo da doutrina marxiana é simplesmente identificado com o velho materialismo (Moleschott, Büchner etc.), o qual, por não ser capaz de apreender conceitualmente as novas conquistas físicas, acaba servindo de pretexto para a condenação do materialismo em geral. De modo que surge, às vésperas do período imperialista, quase ao mesmo tempo em Mach, Avenarius e Nietzsche, uma "terceira via" filosófica. De fato, trata-se apenas de uma renovação do idealismo, pois, sempre que se estabelece a inseparabilidade recíproca de ser e consciência, surge necessariamente a dependência gnosiológica do

ser em relação à consciência, ou seja, o idealismo. Portanto, enquanto esse "terceiro caminho" filosófico permanece no campo puramente gnosiológico, ele em nada ou muito pouco se diferencia do velho idealismo subjetivo (Mach-Avenarius em relação a Berkeley). Apenas quando essa filosofia se lança para além da pura teoria do conhecimento é que surge o problema efetivo da pseudo-objetividade. A demanda por uma visão de mundo da época exige uma imagem de mundo concreta e sistêmica da realidade, uma imagem da natureza, da história, do homem. Os objetos aqui postulados, do ponto de vista da teoria do conhecimento dominante, só podem ser criados pelo sujeito, mas, ao mesmo tempo, para que a necessidade de uma visão de mundo seja satisfeita, eles têm de surgir à nossa frente como objetos fundados na objetividade do ser. O lugar central que a "vida" assume no interior desse método filosófico – em especial naquelas formas específicas pelas quais a vida é sempre subjetivada como "vivência" e a "vivência" objetivada como vida – é o que possibilita essa confusão – insustentável perante uma crítica gnosiológica efetiva – entre subjetividade e objetividade. E essa tendência se agrava ainda mais a partir do momento em que a ideia do mito é inserida na formação conceitual da filosofia. E cabe a Nietzsche o crédito de ter sido o primeiro a fazê-lo com plena convicção. Que as objetivações míticas são criações do sujeito, não resta qualquer dúvida. Em contrapartida, a longevidade histórica dos mitos, sua vigência geral e indiscutível em amplos círculos da cultura, desperta a ilusão acrítica de que ela pode representar um tipo particular de objetividade, a despeito de suas origens subjetivas, do caráter subjetivo de sua vigência (seu "ser" está ancorado na fé). O novo conceito central da filosofia, justamente em virtude da já mencionada confusão entre subjetividade e objetividade (vivência e vida), reforça essas ilusões, dando a elas certo acento contemporâneo: é como se justamente essa época estivesse sendo chamada a refundar o mundo privado de Deus, transformado num deserto pela razão, uma refundação que a partir da "vivência" e da "vida" e com as novas figuras de um novo mito, apontasse novas perspectivas e trouxesse um novo sentido.

Em suma: a essência da filosofia da vida consiste em transformar o agnosticismo em misticismo, o idealismo subjetivo na pseudo-objetividade do mito.

Esse "objetivismo" mítico, por trás do qual se esconde uma teoria do conhecimento subjetivista e agnóstica, corresponde exatamente às necessidades da visão de mundo da reação imperialista. De um modo geral, dissemina-se o sentimento de que um período histórico de grandes decisões de natureza interior e exterior

avizinha-se (Nietzsche foi o primeiro a declarar isso abertamente). Daí emerge a necessidade de se dizer algo de concreto e positivo acerca do desenvolvimento social, da história e da sociedade, de se elaborar uma visão de mundo e ultrapassar o formalismo da escola neokantiana.

Certo clima anticapitalista se apodera cada vez mais da intelectualidade. Na época da última crise de Bismarck, da supressão das leis contra o socialismo, da efervescência naturalista na literatura alemã, a maioria esmagadora dos intelectuais jovens e talentosos milita, ainda que provisoriamente e com ideias geralmente confusas, ao lado da social-democracia. Tendências como essa tinham de encontrar eco na visão de mundo dos filósofos, pois assim as tendências socialistas podiam ser combatidas entre os intelectuais com a eficácia que faltava aos ideólogos das frentes reacionárias ordinárias. A visão de mundo da filosofia da vida, com seu contraste entre o vivo, por um lado, e o morto, o petrificado, o mecânico, por outro, assume a tarefa de "aprofundar" todos os problemas reais na medida necessária para desviá-los dessas consequências sociais evidentes.

Mas a atmosfera que as forças reacionárias alemãs encaram como uma ameaça não se limita a essa simpatia pelo socialismo. Já nas vésperas do período imperialista, o compromisso firmado por Bismarck na estruturação do Reich alemão começa a fazer água por todos os lados. A necessidade de uma reordenação fazia-se sentir em toda parte, tanto à direita quanto à esquerda. Os historiadores e sociólogos da reação esforçaram-se ao máximo para retratar a estrutura política atrasada do Segundo Reich como algo de especial em termos históricos, como algo novo e superior à democracia ocidental. E tiveram grande êxito nessa empreitada.

A filosofia da vida contribui para a ajuda filosófica a esses intelectuais. Seu relativismo tem um efeito corrosivo sobre a fé no progresso histórico e, logo, na possibilidade e no valor de uma democratização radical na Alemanha. O "fenômeno originário" polar da filosofia da vida, a oposição entre o vivo e o inerte, também pôde ser aplicado sem esforço a esse complexo de problemas, estigmatizando filosoficamente a democracia como algo mecânico e inerte. Por ora, basta apenas fazer uma breve menção a esse importante nexo. No que respeita a esse problema, o papel histórico da sociologia alemã, da filosofia do direito, das ciências históricas etc. será abordado mais adiante.

Acrescente-se a isso o fato de que a posição central da vivência, na teoria do conhecimento da filosofia da vida, acaba necessariamente por conduzir a um aristocratismo. Qualquer filosofia que repouse sobre a vivência terá de ser essencialmente intuitiva, e a intuição é uma faculdade que apenas os eleitos, os membros de uma nova aristocracia, supostamente possuem. Mais tarde, quando os antagonismos sociais se fizerem ainda mais agudos, dir-se-á sem pudor que as categorias do entendimento e da razão pertencem à plebe democrática, ao passo que os homens realmente escolhidos e superiores interagem com o mundo apenas com base na intuição. A teoria do conhecimento da filosofia da vida é por princípio aristocrática.

Todos esses fatores, dos quais escolhemos apenas os mais importantes, concorrem para conferir à filosofia da vida um papel dominante e dotar seu relativismo agnóstico com a aura de uma nova visão de mundo. A princípio, a filosofia oficial de cátedra e as autoridades estatais portaram-se com ceticismo diante dessa tendência. Apenas aos poucos é que a filosofia da vida vai se infiltrando e se disseminando no pensamento da Alemanha imperialista. Wilhelm Dilthey, o mais importante precursor e fundador da filosofia da vida do período imperialista, às vezes se pronuncia de modo notoriamente programático a respeito dessa situação. Ele assinala o papel que a visão de mundo filosófica desempenhou nas lutas sócio-políticas do passado. E prossegue: "Uma lição para o político! Se os funcionários públicos atuais e nossa burguesia torcem altivamente o nariz para as ideias e sua expressão filosófica, isso não é de modo algum sinal de bom senso, mas de uma pobreza de espírito: não são apenas sentimentos naturais, mas também um sistema coeso de pensamento que garantem à social-democracia e ao ultramontanismo sua superioridade frente às demais forças políticas de nossa época[1]".

No que se segue, procuramos rastrear e acompanhar em suas etapas principais o desenvolvimento de um percurso que, tendo aqui o seu ponto de partida, culmina na "visão de mundo nacional-socialista". As linhas aqui esboçadas naturalmente não querem fazer crer que o fascismo alemão nasceu exclusivamente dessa fonte. Muito pelo contrário. A chamada filosofia do fascismo tem na teoria das raças sua base mais importante, sobretudo na forma a ela conferida por H. St. Chamberlain, que, para isso, certamente também recorreu aos resultados da filosofia da vida. No entanto, para que uma visão de mundo tão pouco

[1] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlim, 1914, t. II, p. 91.

coerente e sem fundamento, tão anticientífica e grosseira em seu diletantismo, conseguisse se impor e predominar, foi preciso uma determinada atmosfera filosófica, um ambiente marcado pela corrosão da confiança na razão e no entendimento, pela destruição da fé no progresso, pela credulidade diante do irracionalismo, do mito e do misticismo. E é justamente na criação dessa atmosfera filosófica que reside a contribuição da filosofia da vida.

É claro que de forma não consciente. E, quanto mais longe da época hitlerista, menos ainda. Seria ridículo enxergar em Dilthey ou Simmel precursores conscientes do fascismo; eles não são nem mesmo seus antecipadores naquele sentido que podemos atribuir a Nietzsche ou Lagarde. Nem se trata aqui de uma análise psicológica das intenções, mas da dialética objetiva do desenvolvimento em si mesmo. E em termos objetivos, cada um dos pensadores aqui abordados contribuiu para a criação daquela atmosfera filosófica a que temos nos referido.

II. Dilthey como fundador da filosofia da vida do imperialismo

Wilhelm Dilthey foi, com Nietzsche e depois dele, o mais importante e influente precursor da filosofia da vida do imperialismo. Mas enquanto Nietzsche empreendeu a inflexão decisiva à filosofia da vida imperialista, direcionando sua ponta de lança contra o novo portador do progresso histórico, isto é, o proletariado, e, com isso, deflagrando o ataque aberto às ciências, Dilthey é um precursor, uma figura de transição, num sentido muito mais estrito. Seu ponto de partida é o neokantismo positivista dos anos de 1860 a 1870 e seu intuito é transformá-lo pouco a pouco numa nova visão de mundo. Ao mesmo tempo, subjetivamente, ele sempre se coloca a favor do ponto de vista da ciência e nunca rompe abertamente com o pensamento kantiano e em especial com as ciências particulares. Mas não resta dúvida de que ele também foi responsável por iniciar uma bem-sucedida corrosão da cientificidade filosófica, coisa que, em longo prazo, teria consequências tão profundas quanto o ataque direto de Nietzsche.

O ponto de partida de Dilthey é psicológico e histórico. A obra de sua vida devia se chamar “Crítica da razão histórica”; a ordem do dia era adaptar Kant às necessidades do presente, de modo que sua filosofia se tornasse o fundamento das ciências do espírito, ou, para ser mais preciso, da história (naturalmente de uma história no sentido de Ranke ou de Jacob Burckhardt e não da história do período de

ascensão da burguesia). Ao mesmo tempo, preservam-se as características fundamentais de um Kant considerado de um modo positivista: o agnosticismo e fenomenalismo; e, como todos os kantianos modernos, também Dilthey elimina completamente as oscilações do mestre diante do materialismo na doutrina da "coisa-em-si". Apesar dessa "ortodoxia" kantiana, a filosofia de Dilthey é um importante passo à frente em relação ao neokantismo e na direção do irracionalismo da filosofia da vida. Ele não fomenta apenas o crescimento da filosofia da vida propriamente dita, mas também, e em estreita sintonia com ela, o renascimento das filosofias pós-kantianas (como o neorromantismo e o neo-hegelianismo); ao mesmo tempo, ele institui uma corrente paralela à escola fenomenológica, antecipando-a e influenciando-a justamente naqueles seus aspectos que podem ser considerados como típicos da filosofia da vida; por fim, ele também representa um fenômeno paralelo à filosofia de Bergson e ao pragmatismo. Naturalmente, é aos poucos que essas tendências vão se colocando com clareza efetiva em Dilthey. Em sua fase inicial, ele ainda está muito próximo do neokantismo positivista, ainda que os germes do novo fossem evidentes desde o começo. Aqui só poderemos oferecer um resumo bastante sucinto de suas concepções essenciais, sem proceder a mais detalhamentos.

A fundamentação gnosiológica da filosofia da vida em Dilthey parte do fato de que a vivência do mundo é o fundamento último do conhecimento. "A vida mesma, a vitalidade, para além da qual não posso me projetar, possui nexos por meio dos quais toda experiência e pensamento se explicitam. *E aqui reside o ponto decisivo para toda possibilidade de conhecimento*. E, se existe um conhecimento da realidade, é apenas porque na vida e na experiência está contido todo nexo que emerge nas formas, princípios e categorias do pensamento, apenas porque esse nexo pode ser mostrado analiticamente na vida e na experiência".[1] À primeira vista, isso parece ser uma tentativa de fundamentação gnosiológica de um idealismo objetivo. Se todas as categorias estão contidas na realidade objetiva e nosso conhecimento as extrai unicamente de lá, então a estreiteza subjetivista do idealismo neokantiano, incapaz de fornecer uma imagem real do mundo, fica visivelmente suplantada.

Essa aparência se acentua à medida que vamos nos aproximando da posição de Dilthey. Este filósofo possuía o sentimento correto de que a alternativa para o problema da teoria do conhecimento, o problema da relação do homem com a realidade objetiva,

[1] *Ibid.*, t. V, p. 83.

só podia ser resolvida com base na prática. "Se pudéssemos conceber um homem que fosse pura percepção e inteligência, talvez esse aparato intelectual contivesse todos os meios possíveis para a projeção de imagens: mas isso não tornaria possível a distinção entre o Eu e os objetos reais. O núcleo dessa distinção reside antes nas relações entre o impulso e o obstáculo com o qual se defronta a intenção, entre a vontade e o que lhe resiste..." (*Realidade do Mundo Exterior*). Mas, quando avançamos na leitura de sua exposição acerca desse problema, damo-nos conta de que aqui não se trata em absoluto da realidade objetiva. O impulso etc. não são, para Dilthey, órgãos e mediações para a apreensão da realidade existente independentemente da consciência e sua paulatina apreensão pelo pensamento, mas constituem meramente, "por assim dizer, o lado interno da coesão de nossas percepções, representações e processos mentais. Impulso, pressão, reação, são, por assim dizer, os componentes fixos que conferem solidez a todos os objetos exteriores. Vontade, luta, trabalho, necessidade, satisfação, são os elementos nucleares e reiterativos que estruturam o acontecimento espiritual" (*Realidade do Mundo Exterior*). O mundo representado gnosiologicamente por Dilthey é tão puramente determinado pela consciência quanto o dos neokantianos, pois todas as categorias "práticas" obtidas por ele provêm do mundo do sujeito tanto quanto aquelas "puramente intelectuais" contra as quais ele polemiza e almeja suplantar. É justamente o destino de semelhante tendência à captação da objetividade do real, com uma consciência e decisão tão rara nessa época, e cujo ponto de partida é a intuição de uma conexão entre a prática e a apreensão da realidade objetiva, que mostra a justeza da nossa concepção segundo a qual a teoria do conhecimento da filosofia da vida, por princípio, nunca é capaz de avançar para além do idealismo subjetivo do período precedente.

Mas justamente aqui é necessário mostrar o que há de novo e diferenciador na colocação do problema pela filosofia da vida. Dilthey encerra esse seu raciocínio da seguinte forma: "Aqui está a vida mesma. Ela é constantemente sua própria prova".[1] E, em outro lugar, ele acrescenta que todos os problemas da transcendência, implicados na coisa-em-si kantiana, encontram solução a partir de si mesmos: "Do ponto de vista da vida, não existe nenhuma prova de algo transcendente por meio da ultrapassagem daquilo que se contém

[1] *Ibid.*, p. 130 s.

na consciência. Iremos analisar apenas aquilo sobre o qual, na vida mesma, repousa a fé no mundo exterior. *Os pressupostos fundamentais do conhecimento estão dados na vida e o pensamento não pode saltar para fora disso*. Pode-se prová-lo e experimentá-lo em sua capacidade de uso na ciência. Mas isso não faz com que sejam hipóteses, pois trata-se de princípios que brotam da vida ou pressupostos que penetram na ciência como os meios a que estão ligados. Caso pudéssemos conceber uma razão sem vontade nem estados de alma, teríamos um cosmos intelectual, que seria uma espécie de consciência, e que provavelmente apontaria diferenças quanto à dependência no modo como por meio delas a regularidade se manifesta, que corresponderia à representação causal e à distinção entre o eu e os objetos, mas revelaria a mesma distinção entre objeto e sujeito nas funções, nas atividades e imagens. Ademais, o valor cognitivo da oposição entre o eu e os objetos não é o de um fato transcendental, pois o eu e o outro ou o exterior não são nada mais do que aquilo que está contido e é dado nas experiências da própria vida. *Essa é toda a realidade*".[1]

Aqui se tem, em seu estado puro, todo o fundamento gnosiológico da filosofia da vida. Em virtude da identificação – inconsciente – entre vida e vivência obtemos aquela confusão entre objetividade (aparente) e subjetividade (real), que constitui a essência da pseudo-objetividade da filosofia da vida, pois se Dilthey levasse de modo consequente até o fim suas intenções originais em relação à objetividade, então ele teria que se dar conta de que aquela resistência com a qual seus impulsos etc. se defrontam é algo bem mais amplo e abrangente do que o mero lado "objetivo" da vida; ora, a vivência depara-se com uma realidade objetiva, da qual a vida é apenas uma parte, pois, do contrário, e isso está longe de ser o caso de Dilthey, a realidade objetiva em seu todo surge ao modo hilozoísta como vida. Mas a colocação do problema por Dilthey fica sempre restrita à unidade – nunca meditada até o fim, nunca analisada – de vida e vivência. A realidade objetiva, independentemente da consciência, é algo que ele nunca leva em conta.

Nota-se aqui uma analogia distante com a problemática da filosofia clássica alemã, na qual também se buscou e supostamente se descobriu uma identidade semelhante de sujeito e objeto (sujeito e substância na

[1] *Ibid.*, p. 136 s.

Fenomenologia do Espírito). No entanto, justamente as discrepâncias são aqui mais elucidativas que as analogias. Em primeiro lugar, Hegel avança de modo consciente e decidido para além do subjetivismo da teoria do conhecimento kantiana, ao passo que Dilthey se contenta com os desdobramentos dessa teoria do conhecimento através do neokantismo, que é ainda mais decididamente subjetivista. Em segundo lugar, na filosofia clássica alemã, o lado objetivo do sujeito-objeto pensante é a realidade em sua totalidade, ao passo que o sujeito-objeto de Dilthey é a equiparação entre vivência e vida, com uma nítida preponderância da primeira. Logo, o idealismo clássico dá origem a um tipo de objetividade, a despeito de toda a problemática que o caracteriza, ao passo que Dilthey permanece em uma pseudo-objetividade. Em terceiro lugar, a solução da filosofia clássica alemã possibilita e até exige um conhecimento dialético-racional do mundo; em Hegel, a transformação da substância em sujeito é ao mesmo tempo a revelação da ação ubíqua e penetrante da razão na realidade, ao passo que a união obscura de vida e vivência, em Dilthey, tem de necessariamente instituir a essência da realidade assim concebida como algo por princípio irracional.

A grande descoberta de Dilthey, portanto, é que nossa fé na realidade do mundo exterior brota da vivência de resistências e impedimentos que se colocam inevitavelmente em nossas relações com pessoas e coisas desse mundo exterior. A "afecção" kantiana do sujeito pela coisa-em-si (o pomo da discórdia de todos os herdeiros de Kant, de Maimon ao neokantismo de Marburgo e do sudoeste alemão) é renovada no sentido da filosofia da vida, mas justamente por isso acaba sendo despojada de seu originário teor materialista. Eis como Dilthey expõe suas concepções: "A coisa e sua fórmula conceitual, a substância, consiste... não numa criação do entendimento, mas da totalidade de nossas forças anímicas".[1] O mundo exterior, portanto, não é independente da consciência humana, embora seu "produtor" não seja o entendimento nem a razão, mas a totalidade do espírito humano tal como o concebe a filosofia da vida. Essa ampliação aparente das questões gnosiológicas fundamentais, na opinião de Dilthey, se concebida numa concepção intelectualista, faria surgir um conceito insoluvelmente contraditório de transcendência da consciência. Porém, Dilthey continua, o fundamento dessa

[1] *Ibid.*, p. 125.

categoria "reside nas experiências de nossa vontade e dos sentimentos ligados a ela. Todos os sentimentos e processos mentais revestem por assim dizer essas experiências". À medida que as experiências vão se somando, "aumenta o caráter de realidade que as imagens possuem para nós. Elas se tornam uma potência avassaladora que nos cerca... Aqui está a vida mesma. Ela é constantemente a sua própria prova".

Fizemos todas essas citações a fim de que o leitor perceba com clareza que Dilthey, apesar de sua "descoberta" e de sua nova terminologia, no que tange às questões centrais da teoria do conhecimento, pouco avança para além do caráter agnóstico-solipsista do neokantismo. Porém, como todos os idealistas modernos, Dilthey também protesta contra esse tipo de consequência que, com razão, pode-se extrair de sua teoria do conhecimento, ou seja, contra a concepção de sua posição como um idealismo subjetivo e agnóstico. Quanto mais ele se distancia, em assuntos concretos, dos problemas originários da teoria do conhecimento, mas energicamente reage como se reconhecesse a existência de um mundo exterior independente da consciência. Daí que ele, ocasionalmente, sustente que as leis estabelecidas pelas ciências da natureza, seus pressupostos dos fatos, refutam todo ceticismo. "Isso nos mostra claramente que existe uma ordem objetiva dos fenômenos independente de nós e regida por leis. Isso é expressão de uma grande realidade, que existe independentemente de nós". Mas não deixa de acrescentar o seguinte detalhe: "É verdade que nunca a enxergamos"[1] senão por meio de seus símbolos, signos etc.

Essa inflexão gnosiológica do kantismo em direção à filosofia da vida tinha necessariamente de empurrar a psicologia para o centro do interesse filosófico. Na verdade, essa é mais uma característica geral da renovação positivista de Kant e das tendências iniciais do pensamento de Dilthey. Porém, com o amadurecimento de suas concepções específicas, surge a esse respeito algo de qualitativamente novo: o programa de um tipo particular de psicologia. Trata-se de opor à psicologia até então existente, "explicativa" (causal, à procura de leis), uma psicologia "descritiva" ou "compreensiva". Essa nova ciência deverá servir de base para todas as "ciências do espírito" (termo com o qual Dilthey se refere às ciências sociais), principalmente a história.

A história geral da gênese da filosofia da vida concretiza-se em torno desse problema. O que confere certa legitimidade relativa ao seu posicionamento

[1] *Ibid.*, t. VIII, p. 255.

é sua crítica aos preconceitos e limites do positivismo, o qual, com o auxílio de categorias psicológicas abstratas, julga-se capaz de desvendar as conexões do decurso histórico. Mas como essa insatisfação não leva às causas verdadeiras dos nexos históricos, isto é, à estrutura econômica da sociedade e suas mudanças, surge, como falsa resposta, a demanda por uma psicologia nova, totalmente qualitativa e viva.

Uma falsa resposta, pois a nova psicologia põe-se diante do decurso histórico de forma tão abstrata, tão secundária quanto a antiga. Como a base objetiva da história é mais ampla, profunda e larga do que qualquer consciência individual, coisa que, como veremos, o próprio Dilthey terá de reconhecer em relação a outros contextos, toda psicologia, como método fundamental da história, é necessariamente abstrata, passando ao largo de problemas decisivos da história. Não pode haver uma psicologia como ciência basilar da história; pois a psicologia dos homens historicamente atuantes só pode ser apreendida a partir do fundamento material de seu ser e de sua ação, sobretudo de seu trabalho e de suas condições objetivas. Naturalmente, surgem também aqui interações complicadas, no entanto, a base material permanece o fator primário, o que decide em "última instância" (Engels). A tentativa de Dilthey de reformar a psicologia, de modo que ela se constitua em base das "ciências do espírito", põe de cabeça para baixo a sua relação com a realidade sócio-histórica objetiva, do mesmo modo como antes o fizera o positivismo combatido por ele. A inflexão diltheyiana consiste apenas na substituição da falsa abstração do meramente intelectual por uma suposta totalidade irracional da vida vivida. A diferença consiste apenas em que – e esse "apenas" expressa a transição para o novo período da filosofia da vida – a psicologia dos positivistas era um racionalismo superficial e mecânico, ao passo que Dilthey intui uma questão verdadeiramente dialética, embora, desde o começo, a formule de modo irracionalista e perca de vista seu caráter dialético.

O que Dilthey censura na antiga psicologia "explicativa" é sua incapacidade de solucionar o problema da relação entre o mundo físico e o anímico, e que nela um emaranhado de hipóteses indemonstráveis obstrua o caminho para a realidade. Também aqui a insatisfação com a psicologia positivista – que não quer admitir a dependência materialista dos fenômenos anímicos em relação aos fenômenos corporais e materiais, mas que não ousa oferecer uma resposta abertamente idealista – está até certo ponto justificada.

Entretanto, a solução oferecida pela filosofia da vida consiste em pôr de lado o problema real. A vida deve ser encarada como uma unidade de corpo e alma. No entanto, uma vez que para Dilthey, conforme já mostramos, vida significa propriamente vivência, a resposta ao problema não passa de uma formulação radicalmente subjetivista envolta numa terminologia aparentemente objetiva, assim como a dualidade de corpo e alma fica de tal modo "superada" que todos os objetos da psicologia acabam sendo projetados sobre o plano da vivencialidade. As hipóteses da psicologia anterior são assim substituídas por uma descrição simplista dos fatos psíquicos, de modo que, ao mesmo tempo, todo conhecimento causal, regido por leis, é relegado a último plano nesse terreno e um novo espaço é criado para o irracionalismo.

Com sua colocação do problema, Dilthey procura chegar a uma nova fundamentação metodológica das ciências da história. Elas haviam sido de tal modo distorcidas pelo positivismo, que a realidade autêntica da história acabou sendo cada vez mais posta em segundo plano ante as discussões acadêmicas com as concepções dos eruditos sobre os fenômenos da história, da literatura, da arte, da filosofia etc. Diante desse alexandrinismo, é bastante compreensível a oposição de Dilthey, sua "inflexão para as coisas mesmas", que já havia se mostrado antes em sua prática e que agora seria formulada de modo teórico-metodológico. E também é compreensível que ela tenha se tornado bastante influente depois (a influência seminal do método fenomenológico decorre de fontes semelhantes). Desse modo, Dilthey tornou-se o fundador do método das "ciências do espírito". Ora, por mais legítima que seja a sua crítica ao positivismo acadêmico, é preciso afirmar aqui que a "coisa mesma" de Dilthey e dos fenomenólogos não é a coisa mesma em sua totalidade e objetividade. Não é total, pois as conexões e determinações sociais efetivas desaparecem nos objetos isolados em sua "singularidade", e, quando eles são conectados, isso é feito apenas com a ajuda de abstrações e analogias mistificadoras. A "coisa mesma" não é objetiva, pois a vivência como órgão do conhecimento gera uma atmosfera de arbitrariedade subjetivista na escolha, acentuação, determinação etc. Em Dilthey, ainda existe uma certa tendência à objetividade; mas, em Gundolf, a arbitrariedade subjetivista prevalece conscientemente como método.

Essa luta da "psicologia descritiva" contra as leis e a causalidade certamente existe para Dilthey (como mais tarde para neokantianos

como Windelband e Rickert) apenas no campo das ciências do espírito. Nelas, os objetos manifestam-se "de dentro para fora, originariamente, como realidade e como um nexo vivo", ao passo que as ciências da natureza têm por objeto "fatos que se revelam à consciência desde fora, como fenômenos, e que são dados de um modo singular". Portanto: "A natureza, explicamos; a vida anímica, compreendemos".[1]

Ao mesmo tempo, é de se observar que esse reconhecimento da objetividade regida por leis da natureza (ainda que fenomenalisticamente) é uma incoerência do ponto de vista da teoria do conhecimento de Dilthey. Como a vida mitificada entra no lugar da coisa-em-si kantiana, não se compreende por que a natureza tenha de ser encarada como uma exceção. Justamente aqui se mostra o quão instintivamente Dilthey equipara vida e vivência, pois do ponto de vista da vivência a dissociação é consequente – ainda que em termos puramente subjetivistas. Também não é nenhum acaso que o desenvolvimento posterior de Dilthey tenha corrigido essa inconsequência, na medida em que ele irá colocar também a natureza na equiparação subjetivo-irracionalista de vida e vivência.

Com isso, o irracionalismo vem para o centro da Doutrina da Ciência de Dilthey, pelo menos no que diz respeito às ciências do espírito; e essa abrange praticamente quase a totalidade da obra a que dedicou sua vida. Ele define a essência do ato de "compreender" do seguinte modo: "Toda compreensão contém algo de irracional, tal como na própria vida; algo que não se deixa representar por nenhum tipo de fórmula lógica. A segurança última, ainda que totalmente subjetiva, que está contida nessa vivência, não pode ser substituída por nenhum exame do valor de conhecimento das deduções nas quais se pode expor o processo da compreensão. Eis os limites que por sua própria natureza são colocados ao tratamento lógico da compreensão".[2]

E, em sua abordagem posterior, resume de modo ainda mais contundente: "A vida não pode ser levada ao tribunal da razão".

E como não poderia ser diferente, o resultado disso é uma teoria aristocrática do conhecimento. Também nesse ponto Dilthey vai às últimas consequências. Ele diz sobre a hermenêutica, o emprego sistemático da "compreensão", que "ela, no entanto, é divinatória e nunca exibe certezas demonstrativas". E destaca em outro lugar que a interpretação, "como uma compreensão

[1] *Ibid.*, t. V, p. 143 s.
[2] *Ibid.*, t. VII, p. 213 e 261.

que se forma segundo princípios artísticos, contém necessariamente algo de genial"[1] em si. Na concepção de Dilthey, a nova psicologia é, desde o começo, um privilégio, uma doutrina secreta de uma aristocracia espiritual estético-historicista.

A problemática diltheyiana, que, como vimos, expressa uma demanda ideológica da intelectualidade burguesa do período imperialista, leva necessariamente a essa colocação metodologicamente central da intuição. E, como sempre na História da Filosofia, quando se busca desesperadamente sair de uma situação inescapável e se julga havê-la encontrado por meio de um salto mortal, deixa-se de investigar os reais pressupostos gnosiológicos e metodológicos de semelhante "solução" e acaba-se caindo em enormes *quid pro quo* metodológicos, pois a necessidade de uma "solução" se impõe a tal ponto que qualquer reflexão ponderada se torna inviável.

Essa nova "objetividade" pressupõe um novo órgão do conhecimento. Uma questão central da filosofia imperialista é contrapor essa nova atitude perante o conhecimento, esse novo órgão do conhecimento, ou seja, a intuição, ao pensamento racional e conceitual. Na realidade, o fato é que a intuição constitui um fator psicológico de todo método científico de trabalho. A uma consideração superficial pode parecer que a intuição seja mais concreta e produtiva do que o pensamento discursivo abstrato baseado em conceitos. No entanto, isso é apenas uma aparência, pois em termos psicológicos a intuição nada mais é do que a súbita passagem à consciência de um processo intelectual até então conduzido de modo parcialmente inconsciente. Objetivamente, ela nunca pode ser dissociada do processo do trabalho consciente, o qual, em sua maior parte, é consciente. E para o pensamento científico consciencioso é uma tarefa fundamental, em relação às conquistas da intuição, em primeiro lugar, averiguar tanto a sua consistência em termos de conteúdo teórico e, em segundo, enquadrá-las no sistema dos conceitos racionais, de modo que, depois, eles não possam mais ser diferenciados daqueles conceitos que foram obtidos por meio da faculdade dedutiva (consciente) e daquilo que fora obtido com a ajuda da intuição (no limiar da consciência, numa etapa anterior ao processo tornado consciente). Portanto, na realidade, a intuição, em seu devido lugar, como momento psicológico do processo de trabalho,

---

[1] *Ibid.*, t. V, p. 278.

é, por um lado, o resultado complementar do pensamento conceitual e não seu oposto; por outro, os achados intuitivos de uma conexão não constituem nunca um critério de verdade.

Em uma observação psicológica superficial do processo de trabalho científico surge a ilusão de que a intuição seria um órgão independente do pensamento abstrato que responde pela apreensão das conexões superiores. Essa ilusão, a saber, a confusão entre o método de trabalho subjetivo e o método objetivo da ciência, que tem como fundamento o subjetivismo em geral da filosofia do imperialismo, constitui a base da moderna teoria da intuição. Essa ilusão é agravada ainda mais pela relação do processo que aqui tem lugar com o conhecimento dialético: a partir de uma perspectiva subjetivista parece fácil concluir que a contradição dialética consiste no caminho racional, ao passo que sua solução, sua síntese, sua resolução numa unidade superior, é obra da intuição. Isso é naturalmente uma ilusão, pois a dialética real expressa toda síntese por via conceitual, ao mesmo tempo que não reconhece nenhuma síntese como algo definitivamente dado. O autêntico pensamento dialético científico, justamente por ser um reflexo correto dos objetos do mundo real, sempre contém a conexão conceitual, a análise conceitual dos pensamentos. Por isso, a intuição não é um órgão do conhecimento, um elemento do método científico. Tudo isso, como já vimos, já foi elucidado por Hegel contra Schelling na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*.

Na filosofia do período imperialista, ao contrário, a intuição ocupa o lugar do método objetivo. Essa demanda surge diretamente do fato de os pensadores darem as costas ao formalismo gnosiológico do período anterior. Isso tinha de ser feito; pois a busca por uma visão de mundo significa já por si mesma uma problemática de conteúdo. A teoria do conhecimento do idealismo subjetivo é, porém, e necessariamente, uma análise meramente formal e nada dialética, não se trata, pois, da formulação intelectual do conteúdo dos conceitos. Quando o pensamento procura ir além desses limites, quando pretende conhecer filosoficamente conteúdos reais, ele necessariamente, por um lado, tem de tomar como base a teoria materialista do reflexo, por outro, na conexão dialética dos fenômenos do mundo, de fato, numa conexão de objetividades e estruturas que não pode ser concebida como estática, mas como a conexão dinâmica do desenvolvimento (do movimento adiante) e com isso da

história racional. Para a filosofia do imperialismo, a intuição é um recurso para se escapar do formalismo da teoria do conhecimento e com isso dar as costas (aparentemente) ao idealismo subjetivo e ao agnosticismo, no entanto, sem abalar em nada seus fundamentos.

Essa filosofia sempre irá se colocar com a justificativa de que todo conteúdo a que aspire, toda realidade que pretenda alcançar em termos de visão de mundo, precisa ser valorada como uma realidade qualitativamente distinta e superior em relação à realidade que se apreende mediante conceitos. E, nesse contexto, os fatos da intuição interpretados de modo subjetivista despertam a aparência de serem sinais de uma iluminação na apreensão desse mundo superior. Para essa nova filosofia, torna-se uma questão vital refutar qualquer crítica que chegue pela via da análise conceitual. Essa tomada de posição a favor da intuição não é algo novo na linha aristocrática do conhecimento, já presente em filósofos do passado (e em certos misticismos religiosos antigos). Seu ponto de partida: não é dada a qualquer um a apreensão intuitiva de realidades superiores. Nesse sentido, quem busca critérios conceituais para a contemplação intuitiva apenas mostra ser desprovido da faculdade que responde pela apreensão intuitiva da realidade superior. Trata-se de uma crítica que apenas revelaria a inferioridade de um tipo de cognição que se assemelha àquele homem do conto de Andersen que era "inadmissivelmente tolo" porque não conseguia enxergar no rei nu as suas novas e belas vestes. Essa teoria do conhecimento baseada na intuição também é necessária porque, segundo a natureza da coisa, toda "realidade" assim apreendida é arbitrária, incontrolável. A intuição, como órgão do conhecimento superior, é ao mesmo tempo uma justificativa dessa arbitrariedade.

Essa proclamação, que no próprio Dilthey é, no entanto, vista em seu aspecto formal, uma proclamação bastante sóbria do irracionalismo dos nexos vitais, da intuição divinatória como órgão do conhecimento, é o fundamento da grande influência de Dilthey já no pré-guerra. Basta aqui mencionar as atividades no domínio da estética e da história da literatura da escola de Stefan George. Para o seu mentor espiritual, Gundolf, a distinção entre explicar e compreender já não é suficiente. No âmbito da vivência, ele traça uma distinção entre a "vivência originária" e a "vivência cultural", na qual o caráter anti-histórico e antissocial da doutrina da intuição vai muito além da distinção que aparece em Dilthey ou, mesmo, em Simmel, pois, quando se observa mais de perto o conteúdo e o método dessa distinção gundolfiana, percebe-se que o critério da vivência autêntica não falsificadora, da vivência originária consiste precisamente em sua dissociação

em relação aos nexos do entorno social apreendido pela via intelectivo-racional, no fato de que seu conteúdo imediato transcende suas determinações e que seu teor filosófico se tornou puramente irracional (metarracional). "Por vivência originária", diz Gundolf, "entendo, por exemplo, o religioso, o titânico ou o erótico; já pela vivência cultural de um Goethe, entendo a vivência do mundo pré-germânica, Shakespeare, a Antiguidade clássica, Itália, Oriente, e mesmo a vivência da sociedade alemã".[1]

É verdade que o irracionalismo de Dilthey não se compara com o do imperialismo do pós-guerra. Isso se mostra já no fato de que seu método se restringe às ciências do espírito. Porém, também aqui o irracionalismo é a consequência final de seu método, embora ele sempre tenha se esforçado para suplantá-la e encaminhá-la sobre os trilhos de uma quase cientificidade, pois, a bem da verdade, Dilthey ainda não acredita numa oposição inconciliável entre razão e vida, ciência e intuição. Ele acredita muito mais que é possível, a partir da vivência, desenvolver toda a riqueza do mundo objetivo e subjetivo, percorrendo um caminho que passa pela compreensão e sistematização dessa compreensão na interpretação metódica da hermenêutica até chegar a um conceito mais completo de cientificidade. Que houvesse contradições entre essas duas tendências fundamentais, ele o sabia perfeitamente, pois se tratava de um homem de conhecimentos extraordinários e autêntica erudição; ademais, ele explorava abertamente as antinomias que iam surgindo em seu pensamento, embora sempre – e em vão – tentasse suplantá-las.

Basta o que já foi exposto até aqui para se concluir que, de semelhante ponto de partida e método, não há como chegar necessariamente a uma superação dessas antinomias. Nesse sentido, o próprio Dilthey pronuncia-se sobre o argumento circular dos fundamentos da filosofia da vida acerca das "ciências do espírito": "O que a vida é, cabe à história nos ensinar. E a história, por sua vez, é dependente da vida".[2] Esse *circulus vitiosus* se apresenta já no início do método. Trata-se do círculo falso da pseudo-objetividade. Seu fundamento é a concepção diltheyiana da identidade entre sujeito e objeto: vida e vivência coincidem. A partir de um método efetivamente objetivo (ainda que seja o do idealismo objetivo) fica claro que as categorias, ao menos em seu ser-em-si, estão contidas na realidade objetiva, sendo apenas "extraídas" de lá pelo

---

[1] Gundolf, *Goethe*, Berlim, 1920, p. 27.
[2] *Ibid.*, t. VII, p. 262.

sujeito cognoscente. O dilema de Dilthey contém assim o caráter oscilante fundamental, a dualidade gnosiológica de seu ponto de partida filosófico.

Porém, ainda mais importante, porque mais concreta e rica de conteúdo, é a impossibilidade de, partindo da vivência, encontrar um caminho para a fundamentação das ciências históricas. Dilthey nutria a ilusão de que a vivência estava contida em todas as categorias da realidade objetiva, e que bastaria o método adequado (a psicologia compreensiva, a hermenêutica), para desenvolvê-las. Ele ignora que a vivência – em termos gnosiológicos – pressupõe essas categorias como formas da realidade objetiva; ela é determinada por estas e não o contrário. Prescindimos aqui do fato de que tal ponto de partida engendra necessariamente uma atitude por princípio acrítica diante das vivências fundamentais que instauram o método. No entanto, o grande complexo historicamente decisivo de que não é a consciência (ou as vivências) do homem historicamente ativo que necessariamente fornecerá a chave para a causação correta das conexões históricas, um problema que Hegel já formulara e que o marxismo resolveu mediante a teoria da "falsa consciência", é algo que permanece fora do campo metodológico de Dilthey.

O que ele não enxerga em termos gnosiológicos surge em seu saber histórico, em seu próprio método da história, ainda que, obviamente, de um modo não muito adequado e completo. A dissolução de todos os fenômenos históricos na vivência, isto é, nos fatos da consciência subjetiva, também tem de encontrar um limite por meio do "espírito objetivo", que o próprio Dilthey compreende como categoria central da história. A dificuldade, a antinomia, ele mesmo a percebe claramente. Assim, por exemplo, pronuncia-se sobre o problema do espírito objetivo: "Agora surge a questão de saber como se pode formar no historiador uma conexão que, como tal, não foi produzida em sua cabeça, portanto, que não foi nem direta nem indiretamente vivenciada, que não pode ser remetida à vivência de uma pessoa a partir do que ela expressa e verbaliza a respeito? Isso pressupõe que sujeitos lógicos, que não são psicológicos, possam ser constituídos... Buscamos almas... Mas mediante quais caminhos encontramos uma alma que não seja a alma singular?[1]". Portanto, Dilthey enxerga a dificuldade claramente, ainda que não reconheça suas raízes gnosiológicas. Por isso ele não percebe que, para resolvê-la, ele teria de abandonar toda a sua nova ciência

---

[1] *Ibid.*, p. 282.

da psicologia, toda a sua fundamentação da história. Daí se segue ainda outro fato: os dois relativismos modernos de Dilthey, o psicológico-antropológico e o histórico, cruzam-se de modo antinômico, caindo em contradições insolúveis. A fundamentação psicológico-antropológica de Dilthey para as ciências do espírito tende naturalmente a assumir como constantes e supra-históricos os fatos fundamentais descobertos por ele. É evidente que o homem, desde sua constituição como tal, não sofreu mais nenhuma mudança antropológica decisiva; as mudanças que constatamos no pensamento, na vida emocional etc. do homem são de caráter histórico-social. Daí não se segue nenhuma antinomia para uma teoria objetiva da história – como a teoria do materialismo histórico –, mas sim a simples complementação dialética recíproca de ambos os pontos de vista; isso pode até fazer com que o ponto de vista antropológico se torne útil para o conhecimento da história e vice-versa. No entanto, na teoria da vivência de Dilthey, os dois pontos de vista acabam gerando uma polarização antinômica: do ponto de vista antropológico, segue-se um caráter supra-histórico do homem; do ponto de vista histórico, o resultado é um relativismo sem limites, que tudo perpassa.

E Dilthey também não enxerga nenhuma solução para essa antinomia; ele não pode optar por um ponto de vista em detrimento do outro. Ele necessita de ambos. Em parte, devido ao sentimento compreensível do historiador de que ambos os princípios estão inextricavelmente mesclados na realidade, em parte, em virtude da demanda por uma visão de mundo própria do imperialismo, em que tanto a supra-historicidade antropológica quanto o relativismo histórico eram imprescindíveis. E assim Dilthey não consegue enxergar nenhuma saída para a antinomia que ele reconhece plenamente... (Esse ponto de vista não é meramente o de Dilthey, encontrando-se antes em quase todos os historiadores do período imperialista. Assim, por exemplo, toda a teoria das raças do período imperialista está fundada na concepção – fantasiosa – da permanência da essência da raça, a qual, embora possa se degenerar, é incapaz de se desenvolver em outra raça qualitativamente distinta). Dilthey está sempre esbarrando nesse problema e oferecendo as mais diversas e contraditórias respostas. Assim, por um lado, ele diz: "A natureza do homem é sempre a mesma".[1] Por outro, ele observa o seguinte por ocasião da análise do "sistema natural"

[1] *Ibid.*, t. V, p. 425.

dos séculos XVII e XVIII, portanto, em polêmica com a concepção histórica do Iluminismo : "O tipo homem muda com o processo da história".[1] E sabe também que essa questão, para ele, não tem resposta. Ele diz: "a questão sobre se os homens podem ser considerados iguais até certo ponto nas diferentes épocas, em relação à força de suas motivações, é uma questão que por ora não tem como ser respondida".[2] Com isso, o valor de toda a fundamentação psicológico-antropológica das ciências do espírito torna-se problemático. Uma vez que o núcleo de sua filosofia é a ideia de que todos os fenômenos históricos e sociais devem ser interpretados a partir da vivência, conclui-se que é a própria concepção fundamental do pensamento de Dilthey que se torna ilusória.

O que Dilthey consegue é apenas desacreditar e destruir a psicologia causal do positivismo, propondo em seu lugar uma "morfologia" dos fenômenos anímicos que, em sua essência, é não causal e mesmo anticausal e que se tornará decisiva para o relativismo da filosofia da vida em todo o seu desenvolvimento subsequente. A "psicologia descritiva" e seu método intuitivo são, de fato, como já vimos, algo de extraordinariamente confuso e contraditório, mas foi precisamente em função desse seu caráter que lhe assegurou um efeito duradouro na posteridade. Surge assim uma tendência morfológica na qual o sentido original da morfologia empalidece cada vez mais, na qual a morfologia torna-se mais uma palavra de ordem ambígua do que um método claro e efetivo.

O acirramento crescente dos conflitos externos e internos faz com que o período imperialista demande uma visão de mundo geral; nesse contexto, a filosofia afasta-se cada vez mais do formalismo abstrato e pobre de conteúdo do neokantismo estrito, optando por um tratamento concreto e conteudístico dos problemas; em contrapartida, por razões de classe e, com isso, de método, é-lhe impossível enfrentar os problemas concretos e conteudísticos com um método concreto, de modo que a diversidade de seu método apenas expressa uma adequação plena às exigências retrógradas da época. A fonte histórica de onde surge a psicologia "descritiva" de Dilthey é a mesma que faz surgir, de modo paralelo, mas independente, a fenomenologia de Husserl, com a qual ela guarda grandes afinidades.

[1] *Ibid.*, p. XCI.
[2] *Ibid.*, p. 62.

O próprio Dilthey saudou-a como um "marco que faz época".[1] Husserl, por sua vez, limitou-se ao tratamento descritivo de problemas de caráter puramente lógico-formal. Já seus discípulos influentes (Scheler, Heidegger), como mostraremos detalhadamente mais adiante, sob influência de Dilthey, colocar-se-ão além do formalismo e, assim como Dilthey, sairão em busca de um método filosófico universal para fundamentar a fenomenologia.

A demanda de uma visão de mundo concreta e conteudística, capaz de exercer uma influência sobre os acontecimentos históricos semelhante à que a filosofia teve nas grandes épocas do passado, determina todo o pensamento de Dilthey. (Já expusemos tal reivindicação programática de sua parte.) Por seu turno, Dilthey percebe que para as velhas filosofias é impossível desempenhar esse papel no presente preservando suas formas originais. Seu interesse pela História da Filosofia, em conexão com toda a história geral da cultura, é responsável pela maior parte de sua obra, mas não constitui um fim em si mesmo para ele. Assim como o desenvolvimento da vivência nos termos da compreensão e da hermenêutica tinha de desaguar numa visão de mundo, também o tratamento histórico dos problemas da filosofia deve ser apenas o preâmbulo para a formulação de uma visão moderna de mundo.

As incursões de Dilthey pela história são importantes e influentes. Ele é um dos primeiros – ao lado de Nietzsche e Eduard von Hartmann – a deflagrar a guerra contra a grande filosofia racionalista, orientada para as ciências da natureza e originada em Descartes. Com a biografia que escreveu sobre Schleiermacher, além de seus estudos sobre Novalis, Hölderlin etc., ele foi um dos pioneiros no renascimento do romantismo no período imperialista; sua descoberta e comentário dos manuscritos do jovem Hegel se tornariam decisivos para a interpretação no período pós-guerra que a filosofia da vida faz da filosofia hegeliana; seu estudo sobre Goethe também está contaminado pelas interpretações da filosofia da vida, uma tendência que depois se mostrará em Simmel e Gundolf, chegando até Klages.

Vemos, assim, que esse impulso inicial não é desprovido de significado e importância histórica. No entanto, o resultado em termos de visão de mundo não poderia ser mais pobre. As pesquisas de Dilthey no campo da História da Filosofia e da literatura são trazidas à tona aqui apenas pelo fato de terem servido de fundamento para sua visão de mundo da filosofia da vida. Sua função é demonstrar a impossibilidade de uma metafísica (uma filosofia sobre o ser-em-si)

---

[1] *Ibid.*, t. VII, p. 14.

e explicar o fracasso de todas as experiências históricas da filosofia nesse sentido, desde o sistema teológico da Idade Média, passando pelo "sistema natural" das ciências dos séculos XVII e XVIII, até a tentativa por parte dos grandes sucessores de Kant para infundir vida nova à metafísica, estavam necessariamente condenados ao fracasso.

No entanto, aqui emerge mais uma vez a profunda contradição do intuicionismo. Dilthey diz: "As visões de mundo não são invenções do pensamento. Elas não brotam da mera vontade de conhecer. A compreensão da realidade é um momento importante de sua configuração, mas apenas um momento".[1] Essa questão legítima, com a qual Dilthey avança para além da estreiteza do positivismo, ou seja, o fato de que as visões de mundo transcendem o campo da filosofia, na medida em que sua origem mais profunda é o ser social do homem, transforma-se em Dilthey, como sempre é o caso na história do irracionalismo, num subjetivismo falso, pois nele as contradições objetivas, que resultam da dialética de ser e consciência, convertem-se em contradições subjetivas, na oposição entre intuição e razão; ele prossegue: "Toda visão de mundo autêntica é uma intuição que surge do estar-dentro da vida".[2] A vida histórica, objetiva, efetiva e rica é reduzida a uma mera vivência subjetiva. Com isso, deixa de existir a cientificidade da visão de mundo, o valor metodológico de sua fundamentação científica. Na filosofia de Dilthey, o papel da cientificidade não chega a ultrapassar o limiar da visão de mundo, não a supera. Com isso, Dilthey torna-se – em parte, a despeito de suas intenções – o fundador da arbitrariedade irracionalista nas questões relativas à visão de mundo.

A solução que o próprio Dilthey encontra tem por base o seu relativismo. Nesse sentido ele foi muito bem-sucedido. Do que já foi exposto aqui, pode-se perceber claramente que Dilthey não tinha condições de se decidir por uma visão de mundo clara em termos metodológicos e conteudísticos. Suas aspirações lhe permitem apenas realizar em termos psicológicos e históricos uma tipologia das visões de mundo. Com isso se põe uma filosofia que, como veremos, domina toda a filosofia do período imperialista: a da tipologia como expressão do

[1] *Ibid.*, t. VIII, p. 36.
[2] *Ibid.*, p. 99.

relativismo histórico. A impossibilidade de desvendar nexos reais na história a partir desses pressupostos, a negação crescente da legalidade da história, e em particular a negação de um progresso demonstrável, são fatores que levam Dilthey à ideia de expressar os nexos espirituais históricos (e sobretudo sociais) por meio de uma tipologia das possíveis tomadas de posição. Antes de tudo isso é expressão de um relativismo puro: a tipologia propicia a possibilidade de uma abstenção mascarada de juízo, instituindo uma equivalência entre as mais diversas – e geralmente opostas – tomadas de posição.

Em sentido oposto, as demandas de visão de mundo do período imperialista logo foram muito além dessa fase da tipologia. Por um lado, a abstenção de juízo que se expressa formalmente na tipologia se torna cada vez mais formal, pois na verdade determinadas posições são tomadas, sobretudo contra o materialismo, embora, naturalmente, na maior parte das vezes sem que se renuncie ao preconceito relativista da tipologia. Por outro lado, a fusão antropológica dos tipos adensa-se muito rapidamente, gerando uma "substancialidade" mítica, uma "figura". As figuras da tipologia aparecem como o ator principal da história. Esse é em grande medida o caso em Nietzsche. Ele foi um posto avançado no surgimento do mito irracionalista e por um longo tempo será tido como não científico. Somente com Spengler é que a tipologia volta a adquirir abertamente essa função criadora de mitos, cujo ápice serão os tipos da antropologia fascista. Pode-se assim perceber facilmente que o dilema insolúvel para o idealismo de decidir entre a antropologia e a história retorna de modo cada vez mais concreto. No decurso do desenvolvimento do irracionalismo, esse dilema irá de fato determinar uma anti-historicidade, bem como a criação de uma pseudo-história mitificada.

No que se refere a uma tipologia histórico-filosófica, Dilthey encontra na história três grandes tipos: o naturalismo (no qual estaria, segundo a concepção totalmente equivocada de Dilthey, o materialismo e seu movimento necessário em direção ao positivismo), o idealismo da liberdade e o idealismo objetivo. Psicologicamente, esses três tipos se referem à razão, à vontade e ao sentimento. Dilthey percebe em suas discussões metodológicas e históricas a unilateralidade e a limitação necessárias de cada um dos tipos.[1] Ele, no entanto, acredita

[1] *Ibid.*, p. 7.

que esses limites são consequência do procedimento vigente na filosofia até hoje: "As contradições surgem assim da autonomização das imagens objetivas de mundo na consciência científica. Essa autonomização é o que transforma um sistema em metafísica". E Dilthey nutre a ilusão de que as contradições seriam superadas caso se colocasse um freio nessa tendência a configurações sistemáticas e metafísicas. Ele opina: "Cada uma dessas visões de mundo encerra, na esfera da intelecção objetiva, um amálgama de conhecimento de mundo, escala de valores e princípios de ação".[1]

Também aqui Dilthey toma como ponto de partida uma questão colocada pela própria vida. É um fato da História da Filosofia que reflexos intelectuais da realidade, sínteses intelectuais de seus elementos, foram levados a cabo no curso da história a partir dos mais diversos pontos de vista. Também é um fato digno de investigação que – sob determinadas condições históricas – pontos de vista diferentes possam contribuir para uma apreensão dos aspectos essenciais da realidade objetiva. No entanto, assim como Dilthey já havia distorcido de modo subjetivista-intuicionista o aspecto social do surgimento da visão de mundo, também aqui encontramos uma distorção das coisas, pois as questões desse complexo de problemas só podem ser colocadas e solucionadas corretamente quando se parte da estrutura objetiva da sociedade, de suas linhas de desenvolvimento, das lutas de classe concretas que aí têm lugar. A História da Filosofia escrita pelos neokantianos ignorou esse tipo de formulação. Por demandar uma visão de mundo, Dilthey foi impelido nesse sentido. A importância da questão para ele, bem como a deformação subjetivo-idealista de seu procedimento diante dela, mostra o quão fortemente a demanda do período imperialista por uma visão de mundo, em vez da ignorância desdenhosa do período anterior, exigia uma atitude de constante polêmica contra o materialismo histórico, e de fato uma polêmica que, ao se apresentar, pretende dar respostas "profundas" a todas as questões colocadas desse modo. Em Dilthey essa questão ainda aparece de uma maneira mais ou menos espontânea, inconsciente; ele quer contrapor à concepção materialista da história algo de filosoficamente "superior"; em Simmel essa polêmica já aparece de modo claramente consciente, tornando-se mais e mais aguda até chegar em Mannheim e Freyer.

---

[1] *Ibid.*, t. V, p. 404.

Ao mesmo tempo, vigora aqui a antinomia já destacada por nós entre o ponto de vista antropológico e o histórico. Em sua tipologia, Dilthey pretende se erguer acima do ponto de vista histórico (que ele identifica com o relativismo histórico), encontrando no princípio antropológico um fundamento para a sua tipologia e, em particular, para a síntese filosófica de seus tipos. Essa tentativa está condenada ao fracasso já pela própria colocação da tipologia, pois os grandes fenômenos históricos não são nunca redutíveis a princípios psicológico-antropológicos tão estreitos, em particular a "faculdades anímicas" artificialmente isoladas, como entendimento, vontade e sentimento (segundo a tipologia diltheyiana, as bases antropológicas de Aristóteles ou Hegel deviam ser buscadas no sentimento). Uma tipologia cientificamente útil poderia ser constituída a partir da história apenas na medida em que, com base nas possíveis tomadas de posição historicamente condicionadas dos homens perante a realidade objetiva, os momentos decisivos percorridos nesse processo fossem condensados na forma de tipologias; mas nesse caso o decisivo não seriam mais as qualidades antropológico-psicológicas, e sim os traços essenciais das posições filosóficas (por exemplo, a separação entre materialismo e idealismo segundo a base de sua visão de mundo, se a prioridade é conferida ao ser diante da consciência, ou o contrário). Às vezes o próprio Dilthey parece entrever isto. Ele diz: "Seria preciso desenvolver as grandes relações uniformes que se estabelecem entre o indivíduo e suas circunstâncias".[1] No entanto, sua metodologia não possui nenhum órgão para a apreensão de tais interações, já que ela foi criada justamente para eludir e obscurecer de modo irracionalista esse tipo de questão.

Ainda mais evidente é o fracasso de Dilthey em sua tentativa de ultrapassar o relativismo antropológico mediante uma síntese dos tipos. Enquanto os tipos enraizados na psicologia podem ser remontados à razão, ao sentimento e à vontade, Dilthey ainda sonha com uma harmonia semelhante dos tipos filosóficos, de harmonizar essas forças físicas no homem. Mas tudo isso permanece um sonho, objetivamente porque essa falta de harmonia que incomoda Dilthey não emerge primordialmente de razões psicológicas ou antropológicas: ela é decorrente da divisão social do trabalho no capitalismo e por isso – no quadro de sua configuração de vida – jamais

---

[1] *Ibid.*, p. 272.

pode ser superada em termos psicológicos ou antropológicos. Novamente, encontramos aqui a mesma e recorrente distorção subjetivo-idealista de um problema concreto da vida. E, na verdade, em relação à mistificação aqui operada, sua consciência intelectual não está de todo tranquila, pois, na concretização dessa questão, Dilthey não parte na realidade de sua tipologia para uma síntese filosófica, mas antes destrói as bases antropológicas abstratas de sua própria tipologia: ele reconhece que toda filosofia efetiva nasce inevitavelmente de uma unidade entre razão, vontade e sentimento. Agora Dilthey se vê diante de um dilema: ou considerar os filósofos anteriores a ele como monstros petrificados na unilateralidade, ou condenar toda a sua tipologia, condenação que, por seu turno, partindo de suas próprias premissas, não fosse suficiente para conduzi-lo a uma visão de mundo fundada em bases científico-filosóficas.

É claro que não encontramos nenhum desses extremos nele. No entanto, é notório que ele se ressentia da falta de solução para essa questão e percebia o quanto os fundamentos de sua filosofia eram precários e frágeis.

Em sua obra, Dilthey limita-se a fazer algumas indicações vagas acerca de semelhante visão de mundo. E é natural que seja assim, já que, depois de elevar a razão, a vontade e o sentimento, mediante hipóstase, à condição de entidades autônomas e historicamente ativas, e que correspondem a tipos de visão de mundo opostas, em abrupta contradição entre si, é impossível convertê-las novamente em fatores psíquicos sem destruir toda a construção; sobretudo, não se pode anular a existência autônoma das tendências inerentes às visões de mundo, a fim de alcançar a harmonia sonhada. Como historiador da filosofia Dilthey apenas pode constatar cientificamente um relativismo pleno – uma luta insuperável das visões de mundo entre si, perante a qual é possível optar por esta ou aquela, mas não tomar uma decisão propriamente dita: "Seus grandes tipos [da filosofia, G. L.] se colocam um ao lado do outro, cada um com sua própria força, indemonstráveis, indestrutíveis".[1] Sim, Dilthey às vezes chega mesmo a negar por princípio a possibilidade daquela síntese com que sonha: "Nos é negada a possibilidade de enxergar todos esses lados de uma só vez. A luz pura da verdade nos é dada apenas através de suas múltiplas refrações".[2]

[1] *Ibid.*, t. VII, p. 86 s.
[2] *Ibid.*, p. 222.

Desse modo, a obra de Dilthey transmite resignação e desespero. No final de sua vida, ele fala abertamente sobre o fato de às vezes sentir uma profunda inveja de personalidades como Rousseau e Carlyle, que ousaram geralmente expressar suas convicções sem nenhum escrúpulo científico. Ao mesmo tempo, esse dilema entre ciência e visão de mundo é extremamente característico da bancarrota das aspirações filosóficas de Dilthey. O neokantismo, em função desse dilema, apartou a filosofia – por razões supostamente científicas – de qualquer visão de mundo. A filosofia da vida posterior, em nome do irracionalismo, condena a ciência e a filosofia científica. Dilthey constitui um fenômeno de transição entre esses extremos da filosofia burguesa do período pré-imperialista. Não por acaso, em suas memórias sobre o amigo, o conde York, ele acrescenta a seguinte consideração: "Não seria meu próprio ponto de vista histórico um ceticismo estéril caso eu o medisse por tal vida?" Apesar disso, ele professa também aqui o ponto de vista da cientificidade, impotente em face de sua visão de mundo: "Então ergueu-se em mim a vontade de rejeitar até mesmo a bem-aventurança, se para isso fosse preciso aderir a uma fé insustentável diante do pensamento".[1]

Nesse sentido, Dilthey diferencia-se muito claramente daqueles pensadores que mais tarde expandiram e desenvolveram suas tendências. Certamente, essa resignação de Dilthey não era desprovida de ilusões: "A lâmina do relativismo histórico que partiu em pedaços toda metafísica e toda religião também deve conduzir à cura. Devemos mergulhar fundo. Precisamos fazer da própria filosofia objeto do pensar filosófico".[2] As ilusões de Dilthey não se dão apenas num sentido metodológico, mas também em relação à realidade histórica: a travessia pelos seus caminhos não trouxe nenhuma visão de mundo fundamentada cientificamente tal como ele sonhava. Sua grande, às vezes ampla e profunda influência, por um lado, deu continuidade ao relativismo histórico e psicológico, aproximando-se do ceticismo niilista, por outro, seguindo a via de um intuicionismo e de um irracionalismo cada vez mais extremos, ela contribuiu para que a filosofia enveredasse pela fantasia estéril e pela criação arbitrária de mitos. O desenvolvimento tardio de Dilthey afastou-se

---

[1] *Ibid.*, p. 231.
[2] *Ibid.*, p. 232.

e desembaraçou-se completamente do projeto de uma fundamentação científica. Ele aproveitará suas sugestões para utilizá-las contra o espírito da ciência e travar uma luta contra ele. A possibilidade objetiva dessa guerra, ainda que contradissesse as intenções subjetivas de Dilthey, está na base de sua influência e é o que a torna reacionária. Se é verdade que Dilthey está longe do fascismo, não apenas pelo conteúdo de sua obra, mas também pelo método almejado por ele, também é certo que sua repercussão – não por acaso – faz com que ele, objetivamente, mesmo se de modo inconsciente e mediado, torne-se um dos precursores da luta que mais tarde será deflagrada contra a razão, do obscurecimento da consciência filosófica na Alemanha.

III. A filosofia da vida no período pré-guerra (Simmel)

Dilthey, em função de sua mentalidade e formação, foi um homem do período pré-imperialista, mas pressentiu com muita força o círculo de problemas no interior dos quais se desenvolveu. No jovem Simmel, vinte e cinco anos mais novo que Dilthey, as tendências espirituais do pré-guerra concentram-se de um modo incomparavelmente mais conciso e direto: Simmel é verdadeiramente filho e representante do novo período.

No entanto, assim como Dilthey, ele adota como ponto de partida filosófico o pensamento de Kant e o positivismo. Mas o positivismo de Simmel não é mais o de Comte, Taine ou Buckle, como era o caso de Dilthey. Trata-se do positivismo de uma época mais avançada. Ademais, Simmel foi muito influenciado por Nietzsche, crescendo em meio à luta contra as consequências filosóficas e sociais do materialismo histórico. Seu pensamento mostra desde o começo um paralelismo espontâneo com o pragmatismo anglo-americano e desenvolve grandes afinidades com as tendências bergsonianas. Seu kantismo também é distinto, apresentando nuanças características do imperialismo: ele é resolutamente subjetivista; para Simmel, a realidade objetiva do mundo exterior não representa mais nenhum problema.

Ao contrário: a tendência fundamental de sua teoria do conhecimento é uma luta enérgica contra todo tipo de representação, contra todo tipo de reprodução ideal da realidade efetivamente dada. Assim, sobre o conhecimento histórico, ele diz que "não é uma mera reprodução, mas uma atividade espiritual... que faz de sua matéria algo que ela ainda não

é".[1] Em Simmel, vê-se claramente como a crítica de direita à teoria mecanicista e limitada da representação, partindo de um posicionamento fundamentalmente idealista, do predomínio da lógica formal, conduz necessariamente ao subjetivismo da filosofia da vida. Simmel percebe, como muitos idealistas modernos, que a teoria mecanicista da representação do velho materialismo é incapaz de resolver os problemas complexos da objetividade de modo satisfatório. E como ocorre com muitos idealistas modernos, essa percepção também desencadeia nele uma rejeição da cognoscibilidade, da existência da realidade objetiva. Porém, nessa negação, Simmel é muito mais decidido que a maior parte de seus precursores e contemporâneos. E isso em consequência de seu alinhamento à filosofia da vida, que lhe permite negar radicalmente toda realidade objetiva independente do sujeito e assim contrapor ao homem um mundo exterior pseudo-objetivo, já que a vida se apresenta a ele como um meio real de mediação: "A vida parece ser a objetividade exterior que podemos alcançar imediatamente como subjetividades anímicas, a mais ampla e firme objetivação do sujeito. Com a vida nos colocamos no ponto intermediário entre o eu e a ideia, sujeito e objeto, pessoa e cosmos".[2] Daí que ele rejeite a única questão gnosiológica colocada de forma correta e clara, a da prioridade do ser ou da consciência, a fim de abraçar, em nome da filosofia da vida, uma "terceira via". A questão é então modificada: "A consciência depende da vida ou a vida da consciência? Pois a vida é o ser que se interpõe entre a consciência e o ser em geral... A vida é o conceito superior e a facticidade superior em relação à consciência; e esta é, em todo caso, vida".[3] Na medida em que a "vida" é posta como um terceiro entre o ser e a consciência, embora gnosiologicamente a vida real pertença ao ser e a vivência à consciência, cria-se um reino intermediário pseudo-objetivo e irracionalista, que não apenas possibilita como exige a total preponderância ilimitada da subjetividade.

Eis como se estrutura a sua imagem de mundo. De fato, Simmel não reconhece mais nenhum mundo objetivo, apenas formas distintas de atitudes vitais diante da realidade (conhecimento, arte, religião,

---

[1] Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. ed., München-Leipzig, 1922, p. 55.
[2] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, München, 1923, p. 7.
[3] *Ibid.*, p. 263.

erotismo etc.), cada uma delas produzindo seu próprio mundo de objetos. "A ação efetiva de certos impulsos e forças anímicas fundamentais significa que eles criam um objeto para si. A significação do objeto dessas funções do amor, da arte, da religiosidade, é apenas o significado das próprias funções. Cada uma delas introduz seu objeto no seu próprio mundo, criando-o assim com seu objeto próprio. E, para isso, é completamente indiferente que o conteúdo que se acha agrupado nessa forma particular exista de outro modo ou não...".[1] Esse ponto de vista gnosiológico de Simmel mostra um paralelismo notório com a argumentação estética sob o qual, no imperialismo do pré-guerra, buscava-se a suplantação do naturalismo; de um modo geral, sua teoria do conhecimento está muito fortemente orientada pela estética da época.

Dessa postura de Simmel segue-se um relativismo ainda mais radical do que o de Dilthey. Costuma ser dito, a propósito de sua filosofia, que o percurso de Simmel vai do positivismo à metafísica, portanto, a uma suplantação do relativismo. Mas isso é um equívoco: Simmel realmente passa por um desenvolvimento, na medida em que suas tendências latentes da filosofia da vida vão se colocando cada vez no âmago de seu pensamento, mas o relativismo não desaparece nesse processo, muito pelo contrário. Ao mesmo tempo, é característico da filosofia da vida, enquanto principal tendência da filosofia do período imperialista, que o conteúdo central do pensamento relativista seja sempre a depreciação do saber científico, a criação de um ambiente para a fé, para uma religiosidade subjetiva sem objeto determinado, que faz desse ceticismo relativista uma arma a seu serviço. Citaremos agora um longo trecho de uma das últimas obras de Simmel a fim de mostrar que essa tendência ao relativismo extremo é uma característica marcante justamente de sua fase de maturidade: "Diante da ênfase do progresso cada vez mais extenso e inabarcável de nosso saber, não se deve perder de vista que em outro extremo, por assim dizer, muito do que considerávamos como um saber "seguro" vem se revelando como inseguro e errado. Para nós, já está completamente descartado ou pelo menos sob suspeita muito daquilo que o homem medieval acreditava "saber" ou o que "sabiam" os pensadores do Iluminismo no século XVIII e os naturalistas materialistas do século XIX. Quanta coisa que hoje tomamos por "conhecimentos" inquestionáveis não terão

[1] Simmel, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 1906, p. 32.

mais cedo ou mais tarde o mesmo destino! É que a atitude anímica e prática do homem faz com que ele só perceba do mundo que o cerca – dito *cum grano salis* e no que tange ao fundamental – aquilo que corresponde às suas próprias percepções, passando por alto tudo o que as contraria, por mais absurdo que isso seja, despertando completa incompreensão para os tempos vindouros. Em defesa da astrologia e das curas milagrosas, das bruxarias e da eficácia das orações, se aduziram em seu tempo provas não menos "factuais" e "convincentes" do que aquelas que hoje se invocam em prol da vigência das leis gerais da natureza, de modo que não descarto nem mesmo a possibilidade de que, com o passar dos séculos e dos milênios, quando for reconhecida como núcleo e essência de todo fenômeno singular a individualidade indubitavelmente unitária e irredutível a "leis gerais", chegue-se a considerar tais generalidades como uma superstição, da mesma forma como hoje fazemos com aquelas crenças consideradas em outros tempos como artigo de fé. Se um dia se renunciar à ideia de "verdade absoluta", que, a rigor, não passa de uma criação histórica, se poderá chegar à ideia paradoxal de que no processo contínuo do conhecimento, a quantidade de verdades adotadas corresponde exatamente à quantidade de erros jogados fora; de que, como um sobe-e-desce incessante, são tantos os conhecimentos "verdadeiros" que sobem pela escada da frente como os "enganos" atirados pela escada de trás."[1]

Citamos na íntegra essa exposição de Simmel a fim de mostrar claramente o partidarismo do relativismo da filosofia da vida. Não se trata de um ceticismo extremo, que, sob determinadas condições, pode desempenhar uma função progressiva na dissolução de uma cultura reacionária petrificada (como por exemplo o nominalismo medieval ou o ceticismo de Montaigne, Bayle etc.). O ceticismo relativista moderno solapa justamente o conhecimento científico objetivo e cria, independentemente das intenções de seus arautos, um espaço para o obscurantismo reacionário mais devastador, para a mística niilista da decadência imperialista. E seu desenvolvimento ocorre de modo tão veloz que hoje chega a soar irônica a perspectiva traçada por Simmel, isto é, a de que a legalidade geral da natureza, dentro de séculos ou milênios, será vista como superstição, pois o leitor atual sabe que não precisa esperar a passagem de séculos: no ano da morte de Simmel irá aparecer o livro de Spengler, no qual a filosofia da vida assume concretamente essa perspectiva. O relativismo é a autodefesa da filosofia imperialista

[1] Simmel, *Lebensanschauung*, Müchen-Leipzig, 1918, p. 104 s.

contra o materialismo dialético; em Spengler essa tendência emerge clara e abertamente, embora ela já esteja posta com Simmel.

O problema da fé, da religiosidade e da religião já havia ocupado Dilthey com muita intensidade. E Dilthey também vê na religião um tipo eterno de comportamento humano diante da realidade; mas ele também sente que as religiões históricas, a representação de Deus herdada historicamente, perdeu seu significado para o homem do presente (daí sua grande simpatia por Schleiermacher, que em sua juventude colocou em primeiro plano essa prioridade da interioridade religiosa). Assim como Dilthey, Simmel assume resolutamente o ponto de vista de que as religiões históricas e os velhos tipos de metafísica estão falidos. Porém, a inflexão – na esteira de Schleiermacher – à interioridade, a seus olhos, não é radical o bastante. Ele trava uma verdadeira batalha por um tipo de autonomia para a religião e para a metafísica semelhante àquela que os defensores do *l'art pour l'art* aspiram para a arte. Assim, por exemplo, ele diz acerca da metafísica: "Ela nos oferece uma imagem de mundo baseada em categorias que... nada têm que ver com as do saber empírico: sua interpretação metafísica do mundo está além da verdade e do erro que decidem sobre interpretações realisticamente exatas".[1]

Assim, os diversos tipos de comportamento humano constituem-se de modo autônomo e paralelamente, criam mundos autônomos que se contradizem tão pouco entre si quanto, por exemplo, no âmbito estético do *l'art pour l'art*, a figuração dramática de uma dada realidade contradiz sua figuração épica. "A vida religiosa", diz Simmel, "volta a criar o mundo outra vez, imprime significado de acordo com uma chave específica, de modo que, segundo sua ideia pura, ele não interaja com outras imagens de mundo construídas segundo outras categorias, nem entra em contradição com elas...".[2] Essa concepção da religião não é apenas a aplicação mais consequente da teoria do conhecimento de Simmel nesse terreno, mas também reflexo da situação religiosa de seu tempo. Simmel entende que o homem do presente libertou-se de certas religiões, mas que as necessidades que até hoje foram satisfeitas pelo sentimento religioso permanecem vivas e buscando impor-se.

Naturalmente, Simmel não percebe que o fundamento dessa necessidade religiosa é o ser social do capitalismo,

---

[1] Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 153.
[2] Simmel, *Die Religion*, p. 11.

cujas determinações essenciais aparecem de modo ainda mais acentuado no período imperialista. Referimo-nos à insegurança desse ser, como demonstrou Lênin. Também em Simmel, as nuanças particulares da necessidade religiosa surgem desse fundamento; essa insegurança que se apresenta ao trabalhador numa materialidade brutal surge para o intelectual burguês sob uma forma "sublimada", bem menos imediata. A incongruência cada vez mais flagrante entre o ser social do período imperialista e todas as formas ideológicas produzidas pelo capitalismo ou adquiridas de formações anteriores em virtude de suas necessidades presentes, mostra-se ao intelectual burguês como uma cabeça de Jano, na qual uma de suas faces é a da plena liberdade, do sentimento embriagante voltado sobre si mesmo, enquanto a outra é a do sentimento de um inconsolável desamparo. Ou seja, tem-se, de um lado, o impulso para buscar no próprio eu as normas do comportamento e da ação, e, de outro, um nihilismo crescente perante todas as normas. Essa perda de sentido da vida individual é a origem do ateísmo religioso moderno, cujo precursor moderno é o teólogo protestante Schleiermacher. Desse ponto de vista, todas as antigas representações religiosas empalidecem, mas o sentimento de mundo que as rechaça conserva o antropomorfismo acrítico da religião denunciado eficientemente por Feuerbach.

No imperialismo do pré-guerra, o primeiro plano ideológico da intelectualidade burguesa ainda é ocupado pelo elemento da insegurança, que surge com a aparência de algo puramente espiritual; já o elemento da embriaguez da liberdade, o sentimento de libertação de antigos vínculos, constitui ainda o polo dominante na dualidade, ainda vigente, desse sentimento do mundo. Apenas quando a Primeira Guerra imperialista abalou os fundamentos gerais da sociedade e a primeira grande crise de 1929 anulou as esperanças na continuidade da "estabilidade relativa", foi que o polo do nihilismo desesperado converteu-se no ponto central da visão de mundo (Heidegger).

A nova concepção religiosa de Simmel baseia-se, por isso, no ser religioso, que "é ele mesmo uma forma de vida vivente". A partir de seu conhecimento o homem atual vislumbra a possibilidade "de que a religião retorne ou se erga de sua substancialidade, de seu vínculo com conteúdos transcendentes, para uma função, para uma forma interior da própria vida e de todos os seus conteúdos".[1] Daí que o nihilismo da filosofia da vida possa se tornar a base de uma forma contemporânea de religiosidade.

---

[1] Simmel, *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911, p. 235; 237.

Essa tomada de posição de Simmel – vista em termos puramente gnosiológicos – é um desenvolvimento coerente das tendências neokantianas. Juntamente com a recusa da cognoscibilidade da realidade objetiva independente da consciência, o neokantismo sempre assegurou à religião um lugar na imagem filosófica de mundo. Simmel faz o mesmo. Mas, assim como vimos que ele vai além da mera renovação do subjetivismo schleiermacheriano, proposta por Dilthey, também aqui, Simmel vai além de seu reconhecimento neokantiano.

A nota particular de Simmel reside, como já vimos, no fato de que ele, de um lado, dissocia radicalmente o comportamento religioso de qualquer conteúdo específico, ao passo que, de outro, esse comportamento cria nele um mundo próprio, que subsiste ao lado de outros mundos independentes e equivalentes, embora criados pela subjetividade humana (os mundos da ciência, da arte, do erotismo etc.). Desse modo, a filosofia de Simmel deságua naquela corrente do "ateísmo religioso" que teve sua primeira concepção filosófica importante em Schopenhauer e sobretudo em Nietzsche ("Deus está morto"), cujas consequências ético-filosóficas alcançam proporções significativas na cultura europeia com a obra de Dostoiévski (Kirilov, Ivan Karamasov etc.), e que mais tarde se tornará uma questão central para a formação da concepção de mundo do existencialismo. O velho ateísmo, na maioria das vezes estreitamente ligado ao materialismo mecanicista, foi sempre uma negação pura e simples da religiosidade; no entanto, na medida em que aquelas esperanças sociais revolucionárias estimuladas pelos materialistas franceses se desvaneceram, cujos ecos se fariam sentir ainda no Feuerbach de 1848, esse ateísmo se tornou completamente vazio e superficial (Büchner etc.) ou passou a ser dominado por um tom de desespero (o "Niels Lyhne" de Jacobsen).

Naturalmente, na época, a refutação de toda essa visão já era antiga no interior do marxismo. Acontece, no entanto, que ele não tinha nenhuma influência sobre o pensamento burguês. Uma vez que todos os problemas do "ateísmo religioso" brotavam do ser social da burguesia no capitalismo, as soluções que iam além do horizonte burguês tinham de permanecer incompreensíveis para os ideólogos da classe burguesa. (O aburguesamento da aristocracia e da burocracia operária impediu até mesmo o efeito sobre o movimento dos trabalhadores do Ocidente e da Europa Central.) Embora as concepções assumidas pelo marxismo sobre a questão religiosa fossem desconhecidas, também aqui a inflexão da filosofia da vida em direção ao "ateísmo religioso" consiste objetivamente na tentativa de impedir a influência do materialismo histórico e dialético sobre a

intelectualidade burguesa e, com isso, aniquilar a esperança numa vida com sentido na comunidade humana, ou seja, na superação social da solidão do indivíduo burguês, solidão na qual a filosofia da vida fundamenta o valor supremo da vida – "trágica" – da cultura.

O ateísmo religioso surge portanto de uma situação na qual os resultados da ciência levaram diversos setores da intelectualidade a estranharem as igrejas e religiões oficiais e na qual a situação social da própria intelectualidade (insegurança diante da existência, falta de perspectiva concreta em relação à vida privada e pública etc.) desperta uma necessidade religiosa, cujo conteúdo essencial pode ser resumido do seguinte modo: minha vida individual é em si, vista em sua imanência, inteiramente sem sentido, o mundo exterior não me oferece nenhum sentido, pois o conhecimento científico promoveu o "desencantamento" do mundo, as normas da ação social não apontam nenhuma direção, onde, então, posso encontrar o sentido de minha vida? Naturalmente, a filosofia burguesa não pode dar nenhuma resposta ao indivíduo; pois ela é a síntese intelectual das mesmas questões sem resposta que o ser social do capitalismo colocou para o indivíduo burguês.

A "resposta" meramente agnóstica do positivismo só pode ter alguma vigência durante um período limitado e para setores nos quais e para os quais a insegurança e a perda de sentido da vida no capitalismo ainda não haviam se tornado evidentes. O período imperialista coloca essa insegurança e essa falta de sentido de modo cada vez mais proeminente. Daí que o positivismo perca seu vigor entre a elite da intelectualidade burguesa; daí a demanda daquela visão de mundo que deu origem à filosofia da vida e que foi promovida por ela. Naturalmente, a filosofia da vida pode tão pouco quanto o positivismo responder adequadamente essa questão. Como em outros terrenos, ela significa apenas o desdobramento do agnosticismo nos termos da mística, do mito, revestindo o claro "*ignorabimus*" dos agnósticos com os farrapos brilhantes e coloridos de uma mitologia subjetivo-individualista. Seu papel se resume apenas no fato de que a situação psicológica condicionada socialmente, que descrevemos acima, aparece como determinação filosófica geral (por meio da situação eterna "do" homem no cosmo) ou histórico-filosoficamente (por meio da situação histórica da humanidade). Com isso, o estado anímico obtém antes de tudo uma consagração filosófica, uma justificação para a sua perenidade. Para além disso, surge uma vinculação do problema da conduta de vida, sobretudo da moral, com a visão de mundo agora dada –

que é predominantemente negativa. Em Nietzsche e em alguns personagens de Dostoiévski surge a moral do "tudo é permitido", a par da exigência de que, em um mundo sem Deus ou abandonado por Deus, o homem possa e tenha de se tornar um deus. O "ateísmo religioso" constitui, assim, os dois lados do nietzscheanismo moderno: a anulação de todas as formas de proibição sociomoral do passado, mas que agora não são mais substituídas por formas novas e sim governadas autarquicamente pela individualidade soberana; e a concepção da realidade objetiva, em especial do mundo histórico-social, como nihilismo. Ambos os aspectos contêm sérias implicações para o desenvolvimento futuro e dão continuidade à questão colocada por Nietzsche, conduzindo, assim, ao "pessimismo heroico", ao realismo heroico da visão de mundo "fascista" e "pré-fascista".

Em Simmel, no entanto, o que se observa nesse sentido é antes uma atenuação da postura radical de Nietzsche e dos personagens de Dostoiévski. O individualismo soberano, que se expressa apenas em sua religiosidade sem deus, é na verdade um reconhecimento do *nihil* na realidade objetiva, no entanto, conduz, como veremos mais tarde, a uma acomodação complacente ao "trágico" da cultura humana. Nesse ponto, Simmel expressa a atmosfera fundamental da época imperialista perante a Primeira Guerra: o problema indissolúvel da vida já se faz sentir, no entanto, em meio a essa problemática, pode-se viver bem e tranquilo. A filosofia da vida oferece, assim, uma boa consciência, uma visão de mundo reconfortante.

Nesse sentido, percebe-se claramente a tendência de Simmel a fazer do relativismo extremo do período imperialista uma visão de mundo, dando um sentido positivo ao agnosticismo moderno, revestido em mística. Nos procedimentos concretos é que se mostra de modo ainda mais decisivo a diferença de geração entre Simmel e Dilthey. Se este era totalmente alheio à economia e à sociologia modernas, em Simmel, essas disciplinas estão no centro de seu pensamento inicial e permanecem presentes até o fim de sua vida. A tarefa que agora se coloca consiste em interpretar a problemática da cultura capitalista do imperialismo num sentido positivo em termos de visão de mundo. Por isso, Simmel não pode mais ignorar o materialismo histórico. Ele combate – de modo vulgar e superficial – o materialismo e suas consequências histórico-sociais concretas, mas, apesar disso, tenta formular uma nova interpretação para os fatos estabelecidos a partir desse método e que desempenham um papel importante na psicologia dos intelectuais sob a forma de tendências crítico-culturais anticapitalistas, esforçando-se ainda por inseri-los na concepção idealista da filosofia da vida

e conciliá-los com a teoria da história convencional imperialista. Metodologicamente, isso é encarado como um “aprofundamento”; a própria realidade social, sua legalidade concreta econômico-social, é apresentada como a mera forma fenomênica de uma estrutura “cósmica” geral, perdendo com isso seus conteúdos concretos e seu ímpeto revolucionário. Na introdução de sua *Filosofia do Dinheiro*, Simmel formula essa tarefa, ao dizer que se trata de dar “ao materialismo histórico um suporte, de modo que, preservando seu valor explicativo mediante a inclusão da vida econômica entre as causas da cultura espiritual, reconheçam-se as próprias formas econômicas como o resultado de valorações e forças mais profundas decorrentes de pressupostos psicológicos e até metafísicos”.[1]

Assim, surge com Simmel a filosofia da cultura ampla, efetiva e influente. Ela se destina a capturar sociologicamente os traços específicos do presente e submetê-los a um raciocínio filosófico mais “profundo”. Também aqui Simmel procede de modo radicalmente subjetivista. O que lhe interessa na economia é apenas o reflexo subjetivo de situações econômicas determinadas. Como essas situações são invocadas imediatamente por meio das categorias da superfície da vida econômica, ele se ocupa apenas delas, não levando em consideração sua dependência e função real dentro do conjunto da economia (como em sua análise sobre o dinheiro). Dessa forma, justamente em virtude dessa “profundidade”, ele se aproxima fortemente da economia vulgar do imperialismo. Do mesmo modo, na sociologia, onde ele percebe apenas as categorias da relação mais abstrata e imediata da vida social e passa ao largo de todos os problemas importantes de conteúdo.

Na análise concreta dos fenômenos singulares, Simmel é um discípulo de Schopenhauer e Nietzsche. Ambos – e Nietzsche muito mais que seu mestre – elaboraram um método filosófico para *defender* a situação existente. Se antes deles a apologia do capitalismo partia de uma suposta harmonia estrutural, sendo suas contradições e dissonâncias da existência descritas como meros fenômenos superficiais e transitórios, a nova apologia de Schopenhauer e, particularmente, de Nietzsche faz da essência dilacerada e contraditória do mundo seu fundamento último. Com Schopenhauer isso dá origem a um pessimismo no qual a falta de sentido da própria substância do mundo

[1] Simmel, *Philosophie des Geldes*, 3. ed., München-Leipzig, 1920, p. 8.

converte aquelas desarmonias individuais do presente (do mundo histórico-social em geral) em nulidades. Qualquer tentativa de melhorar nosso mundo real lhe aparece como algo sem sentido. A realidade vigente passa a ser defendida a partir da falta de sentido do cosmos. Nietzsche desenvolve esse pessimismo de duas maneiras: primeiro, no sentido de um grande mito da história, historicizando Schopenhauer em termos míticos; segundo, extraindo do fundamento do mundo interpretado de modo pessimista uma afirmação ativa do capitalismo *quand même*, e rejeitando toda postura revolucionária como decadente, como moral de escravo. E assim, com Schopenhauer e Nietzsche, no lugar de uma apologia direta do sistema, surge uma apologia indireta e complexa: um *credo quia absurdum* diante da ordem social dominante.

Como continuador de Schopenhauer e Nietzsche, Simmel nunca procede a uma mera negação das contradições e da problemática da cultura de sua época, e com isso ele se diferencia dos apologistas vulgares. Mas também não contesta os fenômenos mais repulsivos, nem as tendências mais indigestas da cultura do presente. Ao contrário: justamente a esse respeito ele vai até o fim, "aprofundando" os problemas, na medida em que a problemática concreta socioeconômica da cultura aparece como modo fenomênico de uma universal "tragédia da cultura em geral". Segundo a concepção de Simmel, ela repousa sobre a oposição entre "alma" e "espírito", entre a alma e seus próprios produtos e objetivações.

Também em Dilthey, a cultura, o espírito objetivo, era algo que ultrapassava a vivência: nisso mostrou-se a contradição e o limite do método psicológico; essa situação se colocava como uma antinomia objetiva de sua metodologia filosófica. Simmel, com grande energia, põe essa antinomia em primeiro plano. Ao mesmo tempo, o problema central da filosofia da vida, a oposição entre o "inerte" e o "vivo", adquire uma nova forma. Simmel diz: "Tudo o que é produto do espírito, tudo o que brota do fluir da vida como seu resultado, se mostra como algo inerte, prematuramente acabado, frente a essa realidade imediatamente viva e criadora. E assim a vida entra num beco sem saída... Mas o incrível é que esses fragmentos verdadeiramente pobres, que não têm lugar na plenitude da vida subjetiva, são, por outro lado, o perfeito..."[1].

[1] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, p. 264.

O espírito objetivo tem, assim, sua própria lógica. Suas criações, de fato, surgem da mais autêntica e íntima espontaneidade do indivíduo, mas, depois que surgem, seguem seu próprio caminho. A divisão capitalista do trabalho e sobretudo o dinheiro são para Simmel criações desse tipo. "O 'caráter fetichista' que Marx conferiu aos objetos econômicos da época da produção de mercadorias é apenas um caso particularmente modificado desse destino geral de nossos conteúdos culturais".[1] O "aprofundamento" do materialismo histórico consiste, pois, na subsunção de seus resultados ao esquema da filosofia da vida, que, nesse caso, corresponde à oposição inconciliável entre subjetividade e criações culturais, entre alma e espírito. E nessa oposição está, segundo Simmel, a tragédia da cultura.

A tendência fundamental que aqui se encontra é nítida: trata-se de isolar elementos específicos da época imperialista referentes à situação do indivíduo (em particular dos intelectuais ligados a essa cultura) e transformá-los artificialmente numa tragédia "eterna" "da" cultura em geral. Esse "aprofundamento" gera consequências bastante diversificadas, mas convergentes. Acima de tudo, está o fato de que tal procedimento passa ao largo da situação econômica concreta, das causas histórico-sociais concretas. Economia e sociologia são de fato largamente discutidas, mas perdem sua autonomia ou mesmo prioridade; são antes apresentadas como algo superficial, que os homens mais "profundos" precisam incondicionalmente ultrapassar. Assim, por exemplo, é muito característico que Simmel, a propósito tanto de Goethe quanto de Nietzsche, falseie a fisionomia de ambos ao dizer que eles se mantiveram completamente alheios aos problemas sociais.[2]

Por meio dessa generalização filosófica, a insatisfação anticapitalista da intelectualidade perverte-se em autossatisfação, autocomplacência e narcisismo. Após desvendar toda a problemática de uma cultura do dinheiro, tal como ele a vê, Simmel encontra justamente nessa problemática um valor afirmativo. "O valor intrínseco da vida – argumenta – se torna, assim, cada vez mais objetivo e impessoal, de modo que aquilo que nela não é passível de reificação se converte num patrimônio do eu ainda mais pessoal e indiscutível".[3] Daí se segue que o dinheiro é favorável à "pura interioridade"; o dinheiro

---

[1] Simmel, *Philosophische Kultur*, p. 270.
[2] Simmel, *Simmel*: Kant und Goethe, Berlim, 1906, p. 52-54.
[3] Simmel, *Philosophie des Geldes*, p. 532.

mostra-se assim como "o guardião da interioridade, que agora pode se constituir dentro de seus limites mais autênticos". Por meio dessa interpretação, a "tragédia da cultura" acaba se revelando uma filosofia do parasitismo rentista imperialista. (Essa crítica da cultura de Simmel irá exercer uma grande influência e produzir muita ressonância. Mencionemos aqui apenas Walther Rathenau.)

Tal é a finalidade do kantismo de Simmel reelaborado nos termos da filosofia da vida. Essa reelaboração visa sobretudo extrair cirurgicamente da filosofia kantiana todos os seus elementos burguês-revolucionários. A moral kantiana, a "liberdade dos indivíduos essencialmente iguais", é para Simmel um mero correlato do conceito mecanicamente intelectivo de mundo. E envelheceu junto com esse último. Desde Goethe, Schleiermacher e os românticos, temos a ética da "unicidade" do indivíduo, que acarretou a total derrocada do ideal kantiano de igualdade. A igualdade moral e social do homem surge, pois, como um puro momento ultrapassado da ética kantiana. O que Simmel almeja aqui – de modo bastante sofístico – é mostrar que sua concepção da unicidade da personalidade e de sua liberdade como novo fundamento da moral não degenera numa celebração do caos relativista e anarquista; pois, tal como assegura, os indivíduos únicos completam-se reciprocamente. Aqui, onde ele supostamente apenas reinterpreta e atualiza Kant, Simmel no fundo rompe completamente com sua ética, cujas exigências abstratas eram o reflexo intelectual da revolução democrático-burguesa. Simmel até tem razão quando aponta para o caráter condicionado dessa ética pelo seu tempo. No entanto, o passo histórico efetivo para além de Kant é a negação real, econômica, das classes, negação levada a cabo pelo socialismo após a derrubada da sociedade capitalista. Se agora Simmel aponta para o envelhecimento da ética kantiana, ele o faz em nome da intelectualidade privilegiada e parasitária do período imperialista, em nome de uma ética aristocrática *à la* Nietzsche, que despreza a "plebe" e a julga indigna de qualquer consideração. A diferença reside apenas no fato de que Nietzsche, em seu combate reacionário, havia proclamado abertamente esse aristocratismo, ao passo que Simmel, em sintonia com a situação social do pré-guerra, contenta-se em ignorar elegantemente a "plebe". A sua outra tendência de renovação da filosofia de Kant, a subjetivação completa do apriorismo kantiano, já foi referida por nós. Simmel apresenta-nos a ideia de vários "mundos" *a priori* coexistindo lado a lado, e a filosofia é, de certo modo, uma teoria dos gêneros dessa coexistência. O relativismo da tipologia de Dilthey alcança aqui um novo patamar.

Diante dessa decomposição do mundo em inúmeros mundos independentes, a vida constitui, para Simmel, a unidade última. "Eu me coloco no conceito de vida como no centro; daí abre-se o caminho para a alma e para o eu, de um lado, e, de outro, para a ideia, para o cosmo, para o absoluto... A vida parece ser a objetividade mais exterior à qual, como sujeito anímico, podemos imediatamente nos ligar, a mais ampla e mais firme objetivação do sujeito. Com a vida, colocamo-nos no ponto central entre o eu e a ideia, sujeito e objeto, pessoa e cosmo".[1]

Aqui a vida se tornou um conceito puramente mítico, completamente dissociado de qualquer relação com a biologia científica. A filosofia da vida deu assim mais um passo amplo rumo à anticientificidade. É certo que em Simmel – assim como, de modo menos intenso, em Dilthey – trata-se de uma remodelação consciente da ciência; sua luta contra a lei e a causalidade reveste ainda a forma do esforço para transcender o conceito gnosiológico da causalidade individual. Mas a tendência irracionalista e anticientífica emerge agora de modo mais acentuado que em Dilthey: "Tudo o que se pode provar, pode-se também contestar. Incontestável é apenas o que não se pode provar".[2]

O lugar central que, tal como exposto, a vida assim compreendida ocupa na filosofia de Simmel confere à sua antinomia da cultura uma nova "profundidade". Trata-se não apenas da oposição geral entre as correntes da vida e a definição de limites do espírito, mas do fato de que ambos os princípios se tornam inerentes ao "Eu" vivente. "Não somos seres divididos entre a vida sem limites e os limites da forma assegurada, não vivemos em parte na continuidade e em parte na individualidade, sendo que um 'anula' o outro", pois ambos os princípios se debatem um contra o outro dentro do próprio eu. A contradição da vida, o fato de que "ela só possa encontrar acomodação na forma e, no entanto, não possa acomodar-se nela", é o problema central de todo eu. O traço fundamental da vida, portanto, é, segundo Simmel: "o transcender do próprio eu".[3] A vida, toda a vida é, ao mesmo tempo, "mais vida" e "mais que vida".

Donde a tragédia da cultura emergir como mera forma fenomênica da contraditoriedade última da própria vida.

---

[1] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 4.
[3] Simmel, *Lebensanschauung*, p. 19 s.

Eis como formula Simmel, com relação a nossa época, a oposição que antes fora dada como atemporal: "Talvez haja na nossa vida atual, de um lado, muito eu e, de outro, muito de mecânico. Não é ainda uma vida pura".[1] Mas, do mesmo modo como já na exposição da tragédia cultural e social, Simmel chegava à beira do conflito trágico para então oferecer uma inflexão pacífico-parasitária, assim ele o faz agora ante o problema da contraditoriedade filosófica última da vida. Vejamos as conclusões finais de sua sabedoria de vida registradas em suas anotações pessoais. Para o homem profundo só há uma possibilidade de suportar a vida: "com ajuda de certa dose de superficialidade. Pois se diante dos impulsos, deveres, aspirações e nostalgias, ele pensasse tão a fundo e sentisse tão absolutamente até o fim, tal como a natureza desses afetos e de sua pessoa o exigem, ele acabaria entrando em colapso, ficaria louco e se perderia da vida. Para além de certo limite de profundidade, as linhas do ser, do querer e do dever colidem de modo tão radical e violento que isso nos dilaceraria. Apenas na medida em que não deixemos esses limites se cruzarem é que podemos mantê-los suficientemente separados e assim tornar a vida possível."[2]

A apologética indireta inaugurada por Schopenhauer e Nietzsche, isto é, a defesa do sistema capitalista por meio do reconhecimento e do realce de seus aspectos mais perversos, mas, ao mesmo tempo, porém transformando-os numa contradição cósmica, mostra-se aqui em sua total bancarrota. Simmel é sagaz o suficiente para enxergar a natureza insuperável da contradição, mas está por demais preso à ideologia do parasitismo rentista do imperialismo para sucumbir tragicamente nessa contradição insolúvel. Ao contrário, a moral esotérica de sua filosofia da vida é um desvio consciente das suas consequências mais extremas; e esotericamente elas são evitadas de forma conciliatória. A superficialidade que necessariamente nasce da filosofia da vida institui um conforto anímico em meio à autodissolução niilista do relativismo. As nuanças do relativismo e do ceticismo de Simmel trazem algo de novo para a consciência filosófica alemã: o cinismo autocomplacente. No próprio Simmel, isso ainda é o resultado de sua metodologia filosófica, um reflexo moral da situação de sua almejada visão de mundo sob as condições da Alemanha guilhermina. Da mistura de um radicalismo puramente ideal com uma adaptação prática absoluta

---

[1] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 15 s.

a circunstâncias injustificáveis, surge esse tipo de esvaziamento da personalidade intelectual, um fenômeno que atinge inclusive homens talentosos e inteligentes, a exemplo do próprio Simmel. Trata-se de um sintoma geral da época, a situação de sua "segurança" social (imaginária) no pensar e no sentir de intelectuais para quem não há mais nenhum absoluto, nenhum objeto objetivo real; é a situação do "intimismo à sombra do poder", como caracterizou Thomas Mann tão engenhosamente. Esse cinismo involuntário de Simmel se converte em Spengler num diletantismo travestido em metodologia, abatendo-se sobre o espírito científico da filosofia de modo devastador. E daí até o desenvolvimento do fascismo o caminho é bem curto. Tanto Simmel quanto Dilthey são ainda pensadores aos quais não se pode associar em seu sentido imediato essa erosão de toda probidade científica, substituída pelo jogo cínico com mitos arbitrários. No entanto, na medida em que essa jogatina intelectual implica compromissos conscientes e às vezes abertamente cínicos por parte de Simmel, fica claro que nele esse processo de dissolução já se encontra num estágio mais avançado que em Dilthey.

IV. Guerra e entreguerras (Spengler)

Com a eclosão da Primeira Guerra imperialista, essa linha de desenvolvimento da filosofia da vida foi bruscamente interrompida. No dia da declaração da guerra, quase toda a Alemanha culta "converteu-se": as vozes contemplativas e resignadas da filosofia da vida calam-se (assim como todo o resto da filosofia oficial e não oficial); surge então uma filosofia propagandística destinada a fundamentar a agressão imperialista e os objetivos de conquista mundial da Alemanha guilhermina.

Naturalmente, a filosofia da vida também participou dessa inflexão geral. Por mais superficiais que sejam esses produtos de guerra, completamente desprovidos de valor e conteúdo do ponto de vista filosófico, eles representam o começo de uma nova etapa na filosofia da vida da Alemanha. A velha oposição fundamental "vida" *versus* "inércia", "vida" *versus* "morte", naturalmente, permanece vigente, mas é atualizada com um novo conteúdo. Agora "a essência alemã" que irá "curar o mundo" é o vivo, sendo o morto e o inerte o atributo nacional definidor dos outros povos (sobretudo da democracia ocidental e em especial da Inglaterra).

Surgem, em particular, as novas equações e oposições: a guerra como vida e a paz como o inerte e o morto. As palavras de ordem dessa literatura de propaganda não tiveram vida muito longa. O fracasso da guerra enterrou todo esse palavrório vazio sob seus escombros. Mas nessa literatura de ocasião filosoficamente nula já se preludia a segunda inflexão decisiva da filosofia da vida – a inflexão ao fascismo.

Essa propaganda filosófica imperialista-agressiva e beligerante tem pouco a oferecer em termos teóricos. Limitar-nos-emos a dar como exemplo a brochura de Max Scheler sobre a guerra, cuja filosofia constitui o assunto de que iremos tratar mais tarde. Nele, a guerra aparece como tendo suas "raízes vitais" na natureza humana. Esse ponto de vista pretende lançar em descrédito toda a concepção econômica da guerra. Com isso, a opção pela guerra obtém uma fundamentação *à la* Nietzsche orientada no sentido da filosofia da vida. "A verdadeira raiz de todas as guerras consiste em que à própria vida é inerente... uma tendência à intensificação, ao crescimento, ao desdobramento... O que é morto, mecânico busca apenas "conservar-se"... ao passo que a vida cresce ou definha".[1]

A literatura de guerra da filosofia da vida desapareceu rapidamente sem deixar vestígios. Apesar disso, ela significou uma inflexão decisiva no desenvolvimento da filosofia da vida. Essa inflexão, entretanto, não tem como causa apenas a deflagração da guerra. A Primeira Guerra imperialista trouxe ao mesmo tempo a primeira grande vitória – duradoura e de consequências mundiais – do socialismo. Essa vitória promoveu uma mudança crucial na filosofia da vida. Já tivemos a oportunidade de observar que o socialismo se torna o arqui-inimigo de Nietzsche e de toda a filosofia irracionalista; essa polêmica – sem dúvida adaptada à mudança dos tempos – continua no pré-guerra com Simmel (e como veremos mais adiante, a respeito da sociologia alemã, de certo modo, com Toennies, Max Weber etc.). Com a vitória da Revolução de Outubro de 1917, essa luta ideológica da burguesia imperialista alemã entra numa nova fase e com ela a filosofia da vida.

---

[1] Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, 1915, p. 42.

O quão importante foi essa guinada e quais suas importantes consequências metodológicas e de conteúdo, fica claro na famigerada obra de Oswald Spengler *O Declínio do Ocidente* (1919 e 1922). E porque Spengler expressou essa inflexão do modo mais radical, sua obra conseguiu ter uma influência bastante potente e duradoura; ela não é apenas representativa dessa etapa, mas também um prelúdio real e imediato da filosofia do fascismo.

A estatura filosófica de Spengler é essencialmente inferior à dos principais mentores da filosofia da vida até aquele momento. E isso não é por acaso. Pudemos perceber esse gradativo rebaixamento do nível filosófico no curso de nossa exposição. Quanto mais o arqui-inimigo, o socialismo, advém ao centro da polêmica, mais diretamente os irracionalistas se veem diante de um problema sobre cujo conteúdo efetivo nada sabem e na maioria das vezes nada querem saber, de modo que cada vez mais pobre se torna o conhecimento do objeto em suas discussões, bem como, na maior parte dos casos, também a honestidade, a *bona fides*. E é extremamente provável que a influência geral de Spengler tenha a ver precisamente com essa deterioração. A nova etapa da filosofia da vida, no essencial, pode ser descrita nos seguintes termos: a degradação em curso da cientificidade, em parte consciente, em parte diplomaticamente disfarçada, que até então buscava apenas criar um espaço junto às ciências particulares para a concepção intuitivo-irracionalista da filosofia da vida, passa agora ao ataque aberto contra o espírito da ciência, contra a competência da razão para tratar adequadamente das questões importantes da humanidade. Essa tendência a se apartar resolutamente da cientificidade inevitavelmente faz com que um elemento de diletantismo se infiltre no modo de investigação e exposição de seus defensores. (Isso já é visível em Nietzsche). Com Spengler isso se torna uma metodologia consciente e repleta de consequências para o desenvolvimento posterior, pois na medida em que ele, como veremos, rejeita a causalidade e a legalidade, considerando-as meros fenômenos históricos de determinadas épocas, o que implica descartar a competência metodológica da ciência e da filosofia, substituindo a causalidade pela analogia, ele transforma o jogo com semelhanças e comparações – geralmente bastante superficiais – no cânone da pesquisa. E ao colocar todos os campos do conhecimento humano a serviço de sua Filosofia da História – ainda que não chegue a dominá-los pessoalmente de modo real e ainda que não tenham alcançado resultados unívocos e utilizáveis para a filosofia –

ele é obrigado a proclamar como método o jogo diletante com analogias, a manipulação dos fatos. Em comparação com o padrão de Dilthey ou Simmel, Spengler não passa de um diletante leviano e superficial, embora engenhoso. Seu diletantismo não prejudicou em nada o amplo alcance de suas ideias na Alemanha e no exterior. Pelo contrário, precisamente daí é que brota sua franqueza cínica e sem escrúpulos, sua ousadia para operar generalizações desprovidas de crítica. E nesse sentido ele se mostra infinitamente superior a seus contemporâneos que compartilhavam de suas aspirações, como Leopold Ziegler e Hermann Graf Keyserling.

Spengler almeja fazer da história uma ciência universal. O relativismo histórico de Dilthey – e que ele próprio tentou constantemente suplantar – torna-se com ele o fundamento declarado de sua concepção. Os neokantianos do pré-guerra (os principais nomes, além de Simmel, são Windelband e Rickert) desenvolveram uma teoria filosófica do conhecimento específica para as ciências históricas, de modo a demonstrar sua equivalência em relação às ciências da natureza. Essa equivalência consiste em eliminar decididamente da história toda legalidade. O positivismo extremo havia declarado a inferioridade das ciências históricas com base na menor exatidão de suas leis, e alguns sociólogos positivistas estavam empenhados em demonstrar a vigência inalterável das leis da natureza no campo da história (conferir, no capítulo "Darwinismo social, teoria racial e fascismo", o tópico sobre Gumplowicz e outros). Dentro desse contexto, Windelband e Rickert apenas canonizaram em sua teoria da ciência a prática reacionária de Ranke e de seus sucessores. O que implicava, por um lado, eliminar da história o conceito de progresso (Ranke *versus* Hegel: todas as épocas estão igualmente próximas a Deus), e, por outro, elevar a unicidade e a irrepetibilidade de todo acontecimento histórico e de toda formação histórica na própria essência da ciência da história. É certo que essa unicidade e irrepetibilidade constituem um elemento real das conexões históricas. Mas quando esse elemento é eleito o único determinante, quando todos os elementos de legalidade são removidos do processo histórico, o resultado é uma desfiguração reacionária e irracional da história, a eliminação de sua racionalidade e legalidade. Embora Windelband e Rickert não professassem de modo consciente o irracionalismo em suas posições filosóficas mais gerais, eles prestaram um grande serviço ao desenvolvimento do irracionalismo na

concepção da história, pois a “relação de valor” por meio da qual Rickert tentava assegurar às conexões históricas certa racionalidade pode, quando muito, fundamentar uma pseudo-objetividade, especialmente em virtude da labilidade e da subjetividade necessárias daquilo que a metodologia histórica da filosofia burguesa assume, no caso concreto, como valor vigente e como o modo de referi-lo aos fenômenos históricos. Em Simmel, essa relação já se transforma de modo deliberado e consciente num irracionalismo, embora também ele queira fundamentar gnosiologicamente em seu intento uma “causalidade individual” e não abandone completamente o ponto de vista de um mínimo de racionalidade. Em Spengler, as categorias históricas fundamentadas de modo subjetivista e relativista adquirem um domínio absoluto, inclusive sobre a matemática e as ciências da natureza.

A teoria do conhecimento de Spengler é assim apenas um meio de levar a cabo essa vitória do relativismo histórico mais extremo. Essa teoria do conhecimento é extremamente primitiva, cheia de palavras de ordem e frases de efeito. Ela se limita a aplicar à história as velhas oposições da filosofia da vida – vida e morte, intuição e razão, forma e lei: “Forma e lei, similitude e conceito, símbolo e figura respondem a órgãos muito distintos. Aqui se manifesta a relação entre a vida e a morte, o engendrar e o destruir. O entendimento, o conceito, mata na medida em que ‘conhece’... O artista, o autêntico historiador, *contempla* algo em seu devir”.[1] É fácil perceber aqui que Spengler, de modo muito enérgico, à força de simplificações, converte a metodologia da história do pré-guerra em palavras populares destinadas a impor o domínio absoluto do ponto de vista da filosofia da vida. Ao mesmo tempo, vê-se que o método de Dilthey da “intuição genial” converte-se aqui numa teoria do conhecimento grosseiramente anticientífica e aristocrática.

Com essa teoria do conhecimento, Spengler quer degradar todo conhecimento pautado em legalidade e causalidade. “O meio pelo qual reconhecemos as formas mortas é a matemática. O meio pelo qual compreendemos as formas vivas é a analogia”.[2] A analogia como categoria central da história torna-se com Spengler o método de uma morfologia universal, de uma teoria “simbólica”, “fisionômica” da história. Os precursores desse novo método, segundo Spengler, são Goethe, visto pela interpretação da filosofia da vida, e, assim, falsificado, e

---

[1] Spengler *Der Untergang des Abendlandes*, 32 ed., München, 1920, t. I, p. 147 (ed. bras.: *A Decadência do Ocidente*. Esboço de uma morfologia da História Universal. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973). (Observação: Não consta na edição – condensada – brasileira a passagem referida.)

[2] *Ibid.*, p. 4 (ed. bras.: *A Decadência do Ocidente*. Esboço de uma morfologia da História Universal. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 24).

Nietzsche, agora um filósofo extremamente influente. A isso ele acrescenta um pouco de Bergson, fortemente simplificado tanto quanto Dilthey e Simmel. Na história, no lugar de causa e efeito, cujas conexões Spengler denomina de "lógica do espaço",[1] emergem as conexões do destino fundadas na "lógica do tempo". E daí provém a identificação de vida irracionalista e história: "A vida é o que há de primeiro e último, e a vida não possui nenhum sistema, nenhum programa, nenhuma razão; ela existe para si mesma e por meio de si mesma, e a ordem profunda na qual se realiza pode apenas ser contemplada e sentida – e talvez a partir disso descrita...".[2] Assim a história é proclamada ciência universal, ao mesmo tempo que todo caráter científico lhe é recusado: "Querer tratar a história cientificamente é, em última instância, sempre algo contraditório...".[3]

Essa teoria do conhecimento arbitrária-superficial, na qual tudo acaba em vivência, em intuição, é o caminho traçado por Spengler para implementar o domínio incontestável do relativismo histórico. Tudo é histórico. Em Spengler, isso quer dizer que tudo é historicamente relativo, puramente relativo. Enquanto a metodologia que vigorou no imperialismo do pré-guerra alemão colocava as ciências da natureza ao abrigo do irracionalismo, criando para elas uma posição isolada, por assim dizer, uma reserva natural da racionalidade, o que busca Spengler é "historicizar" o conhecimento natural, isto é, subordiná-lo ao relativismo histórico. Também aqui a questão em si mesma, ou seja, considerar a natureza historicamente, trazer ao conceito a história objetivamente presente da natureza, não é nenhuma invenção da filosofia da vida, mas, pelo contrário, o resultado do desenvolvimento da sociedade e das ciências da natureza. Mas Spengler põe a questão de ponta-cabeça de maneira irracionalista, na medida em que, para ele, o que está em questão não é o caráter histórico dos processos reais da natureza, mas a dissolução pseudo-histórica da objetividade de todas as categorias das ciências da natureza. Com a ajuda da filosofia da vida, essas questões tinham de sofrer um processo de erosão a partir de um relativismo cada vez mais radical e, ao mesmo tempo, de um misticismo cada vez mais ousado e sem limites. Desde Darwin, na verdade desde a teoria de Kant e de Laplace, fora lançada a questão do tratamento histórico da

---

[1] *Ibid.*, p. 9 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 27).

[2] Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, 74ml, Tausend, München, 1925, p. 82.

[3] Spengler, *Der Untergand des Abendlandes*, p. 139. (Observação: na edição brasileira não foi localizada a passagem referida.)

natureza (em sua legalidade objetiva, é claro); a filosofia da natureza do jovem Schelling e a de Hegel foram tentativas ousadas de responder a essa questão, ainda que com meios insuficientes, decerto. Spengler distorce a questão ao submetê-la ao prisma subjetivista da filosofia da vida: ele ignora o desenvolvimento histórico objetivo da natureza, limitando-se a "historicizar" o conhecimento natural ao convertê-lo em mera função do caráter essencial de um dado "círculo da cultura". Essa "historicização" elimina completamente toda lógica e legalidade intrínsecas da natureza e abandona os termos reais do problema, qual seja, o da historicidade da natureza na objetividade de suas leis. De fato, não devemos esquecer que, por trás dessa forma desfigurada de colocar a questão, existe um problema legítimo: como e em que medida o desenvolvimento histórico da sociedade influencia o modo como compreendemos a natureza. Mas, na medida em que Spengler se aparta teoricamente dos fundamentos necessários para a colocação adequada da questão, que são a objetividade da natureza, o desenvolvimento das forças produtivas de uma formação social específica e o grau de desenvolvimento da ciência e da técnica; na medida em que faz do momento da relatividade histórica de nosso conhecimento da natureza um princípio absoluto, eliminando com isso o fato de que esse conhecimento é uma aproximação gradativa da realidade objetiva da natureza; na medida em que não leva em conta a interação entre o desenvolvimento das forças produtivas e do conhecimento da natureza, optando por extrair intuitivamente as formas ou os resultados singulares das ciências da natureza diretamente das "figuras morfológicas" de determinado "círculo da cultura", ele faz surgir um mito cuja base é a relatividade radical e insuperável de todo conhecimento.

Spengler não recua nem mesmo diante das afirmações mais ousadas; a repercussão súbita e ampla de suas ideias deve-se simplesmente a sua paixão por paradoxos. Assim, por exemplo, ele considera que o número é uma categoria meramente histórica: "Um número em si não existe nem pode existir. Existem diversos mundos de números, pois existem diversas culturas. Encontramos, assim, tipos diversos de número, como o indiano, o árabe, o antigo, o ocidental, cada um deles constituindo fundamentalmente algo único, cada um deles expressando outro acontecimento universal... existe assim mais de uma matemática".[1] Essa negação da objetividade como um todo, levada ao absurdo, chega a ponto de Spengler dizer, a propósito da causalidade, que "se trata de um fenômeno ocidental, ou mais precisamente barroco".[2]

---

[1] *Ibid.*, p. 85 s. (referência não localizada na edição brasileira).
[2] *Ibid.*, p. 549 (referência não localizada na edição brasileira).

De um modo geral, em Spengler a história possui uma prioridade perante a natureza: "A história é, pois, a forma originária e a natureza uma forma posterior, acessível somente aos homens de cultura mais desenvolvida, e não o contrário, como se inclina a supor o preconceito do entendimento científico urbano".[1] Assim, a física científica em seu todo não passa de um mito da cultura "fáustica" do Ocidente tardio. O átomo, a velocidade da luz, a gravitação, são categorias míticas do "homem fáustico", do mesmo modo como o espírito do trovão, os demônios das florestas foram categorias do período mágico.[2] (Recorde-se aqui a afirmação de Simmel sobre a relatividade histórica do conhecimento e ficará claro o quanto Spengler extrai e populariza todas as consequências da filosofia da vida do imperialismo do pré-guerra.) Por esses motivos, para Spengler a cultura é o "fenômeno originário de todas as histórias universais do futuro e do passado".[3]

Vemos que, em Spengler, a cultura é o órgão para uma relativização consequente de todos os fenômenos. Mas, ao proclamar a história do mundo como ciência universal, ele ao mesmo tempo anula a coerência unitária do processo histórico. Spengler empreende uma polêmica apaixonada contra a periodização da história em Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna. É verdade que essa periodização se tornou uma mera convenção nas ciências históricas que, na maioria das vezes, não leva em conta o fato de que seu fundamento objetivo real são as grandes formações econômicas: escravidão, servidão e trabalho assalariado.

Aparentemente, a polêmica de Spengler dirige-se contra essa convenção da periodização da história universal. No entanto, apenas aparente e imediatamente, pois não é por acaso que ataques desse tipo (H. St. Chamberlain, antes de Spengler, colocou-se contra essa periodização em nome da teoria das raças), que semelhantes revisões fundamentais de todo o edifício da história universal atinjam o estágio do irracionalismo e se mostrem apenas na luta contra o socialismo. Contra o conceito burguês de progresso, tal como concebido por Hegel em sua Filosofia da História e depois vulgarizado pela sociologia liberal anglo-francesa, bastaria, pelo método de Ranke, elevar a falta de ideia a princípio, e então transfigurá-la filosoficamente no neokantismo. Mas quando

[1] *Ibid.*, p. 141 (*id.*).
[2] *Ibid.*, t. II, p. 321 (*id.*).
[3] *Ibid.*, t. I, p. 151 (*id.*).

o materialismo histórico demonstrou que os grandes períodos da história universal constituem uma sucessão de formações sociais subordinadas a leis, quando ficou provado que a legalidade econômica conduz esse processo de transformação à formação superior do socialismo, a situação dos teóricos burgueses da história mudou profundamente. Chamberlain e Spengler foram apenas aqueles que extraíram as consequências dessa situação: a concepção do progresso histórico-social só podia ser combatida eficazmente negando-se a unidade e a legalidade do decurso histórico, do desenvolvimento da humanidade (e não faz diferença que essa polêmica seja travada, direta e superficialmente, contra o esquema escolástico da tripartição, ou que se invoque o argumento da descoberta das culturas orientais, as quais, de fato, eram ignoradas até então. Isso não passa de um simulacro, pois o materialismo histórico também pode explicar seu desenvolvimento em termos econômicos e relevar concretamente o movimento que vai – sem dúvida, de um modo complexo – do comunismo primitivo ao socialismo. Esse é o verdadeiro alvo da polêmica de Spengler).

A concepção spengleriana da cultura como "fenômeno originário" significa concretamente, em termos metodológicos, que as culturas são qualitativamente distintas e que cada uma possui, em todos os sentidos, seu próprio desenvolvimento. Aqui se pode ver claramente o quanto o conceito diltheyniano de tipo foi transformado num mito. E é possível que o caráter relativista fundamental já presente na formação conceitual tipológica de Dilthey se torne aqui ainda maior; o sonho diltheyniano de uma síntese filosófica, chamada a superar o relativismo rígido da tipologia, dissipa-se; para Spengler, a tipologia das culturas torna-se o conhecimento fundamental em última instância. A radicalização do elemento relativista na tipologia, sua exacerbação, é ao mesmo tempo seu ponto de mudança para o mito. Em Dilthey (e ainda mais resolutamente em Max Weber), a tipologia era um recurso auxiliar do conhecimento histórico, e a preservação de seu valor dependia da explicação da realidade histórica. Quando Spengler denomina seus tipos de "fenômenos originários", ele introduz muito mais do que uma novidade terminológica: ele proclama a "figura" de cada cultura como fundamento real de todas as suas manifestações concretas, seja em seu conteúdo ou forma, seja em sua estrutura ou dinâmica; o que era um recurso científico auxiliar torna-se um fundamento real, ainda que irracionalista por princípio, acessível apenas pelo caminho da intuição.

Donde se depreende por si mesmo que essas "figuras" fechadas em si acabam necessariamente por constituir "mônadas sem janelas": cada uma delas só pode ser

compreendida e descrita intuitivamente no interior de sua essência única. (E aqui a teoria da história de Windelband e Rickert, seu método individualizante, transmuta-se em mito.) Mas não é intuito de Spengler, como já vimos, ater-se à mera descrição de suas "figuras" únicas; após tê-las enumerado uma ao lado da outra de modo excludente, ele trata de revelar suas conexões. No entanto, fica claro que essas conexões não podem jamais possuir um caráter científico. Para tanto, Spengler vai buscar uma categoria – intuitivo-irracionalista – nas piores tradições anticientíficas do romantismo: os fenômenos das diversas culturas só podem ser comparados entre si por meio da analogia. Assim, por exemplo, pode-se comparar a geometria euclidiana, como fenômeno da Antiguidade, com a geometria não euclidiana como fenômeno da cultura ocidental. A "morfologia" da história trata de assinalar em cada desenvolvimento cultural determinadas etapas que necessariamente retornam: "Cada cultura percorre as idades do homem individual. Cada uma tem sua infância, sua juventude, sua maturidade e sua velhice".[1]

Ora, e na medida em que esse percurso de desenvolvimento se impõe necessariamente em cada cultura, surge uma categoria nova e decisiva para Spengler: "Chamo *simultâneos* a dois fatos históricos que, cada um em sua cultura, em uma situação – relativa – surgem numa situação exatamente igual, em termos comparativos, e que assim possuem um significado que é exatamente o mesmo".[2] Desse ponto de vista, Arquimedes e Gauss, por exemplo, são "contemporâneos", assim como Polignot e Rembrandt. Spengler converte aqui a ideia antiquíssima e trivial das idades da cultura – antes do aparecimento do materialismo histórico, filósofos como Vico, Herder e Hegel já haviam tido pelo menos uma intuição de que as fases de ascensão e declínio das formações sociais obedecem a uma lógica – num jogo de analogias que é na maioria das vezes falso, embora em alguns momentos possa ser engenhoso.

No entanto, essa concepção se tornaria importante para o desenvolvimento posterior das coisas. Sobretudo por meio da negação do desenvolvimento unitário do gênero humano, que, mais tarde, se bem que numa vertente que remonta mais a Chamberlain que a Spengler, serviria como um dogma da concepção teórico-racial e fascista da história. Em segundo lugar, ela é usada para combater a ideia de progresso histórico sob uma forma nova e propagandisticamente eficaz.

---

[1] *Ibid.*, p. 154 (ed. bras.: *A Decadência do Ocidente*. Esboço de uma morfologia da História Universal. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 97, modif.)

[2] *Ibid.*, p. 161. (Obs.: passagem não localizada na edição brasileira condensada.)

Já vimos que a filosofia da vida do pré-guerra participa fortemente da luta cético-reacionária contra a ideia de progresso. Os paradoxos de Spengler, formalmente originais, mas triviais em termos de conteúdo, mostram-se em todas as suas consequências. O fundamento social dessa fase desenvolvida da negação irracionalista de todo progresso histórico já identificamos na luta de Spengler contra o socialismo. Em terceiro lugar, a teoria spengleriana das figuras de uma dada cultura leva a um solipsismo dos círculos culturais: em Spengler, a antropomorfização irracionalista da filosofia dos círculos culturais não consiste apenas em lhes conferir um crescimento e um envelhecimento, mas também em projetar sobre eles a estrutura psicológica do homem (dos intelectuais) do período imperialista: eles "vivem" de um modo solipsista. Esse solipsismo, como modo de sentir das camadas parasitárias do período imperialista, só havia se manifestado abertamente até então na psicologia da beletrística decadente da época; é verdade que ela domina, como temos visto, a teoria do conhecimento da maior parte dos representantes da filosofia da vida, no entanto, na maioria dos casos, só de um modo inconsciente, oculto sob o manto de um mítico pseudo-objetivismo.

Agora, com Spengler, quando estas "figuras" adquirem a pseudo-objetividade aberta e desdobrada do mito, elas também revelam, de modo aberto e desdobrado, esse traço da relação solipsista com o mundo. Cada círculo cultural, por princípio, só pode vivenciar a si mesmo; não existe nenhum tipo de ponte que permita o menor entendimento recíproco entre um círculo e outro. Ter clara essa estrutura interna das "figuras" spenglerianas é importante não apenas porque ela põe de manifesto o conteúdo histórico interno dos mitos do período imperialista, pois ela surge com a pretensão de trazer à luz conexões antiquíssimas e soterradas, ao passo que na realidade elas nada mais são do que a introjeção da psicologia da intelectualidade parasitária do período imperialista numa realidade histórica supostamente apta a cumprir essa missão (e não é preciso explicar que o método de tal introjeção remonta, de um lado, a Nietzsche e, de outro, a Mach-Avenarius).

Porém, também é importante observar suas implicações para o futuro: o caráter solipsista das "figuras" históricas servirá de modelo metodológico para a teoria das raças do fascismo. A fundamentação "ideológica" do imperativo fascista da desumanidade bárbara, perante as outras raças, repousa sobre a concepção de tal estrutura solipsista

das raças: elas estão fechadas em si mesmas, tão alheias e estranhas umas às outras, tão sem comunicação, quanto os círculos culturais de Spengler. De fato, veremos que a teoria das raças de Gobineau, e, mais ainda, de Chamberlain, atingiu por uma via autônoma esse estágio; já vimos que Nietzsche também avançou muito nesse sentido. O fato de que a filosofia da vida chegue até esse ponto não diminui em nada o seu significado. Em primeiro lugar, isso nos permite ver em Spengler a realização das tendências bárbaras de Nietzsche; em segundo, percebemos o profundo desenvolvimento paralelo entre as diversas correntes da filosofia reacionária do imperialismo, sua tendência a desembocar em conjunto na preparação intelectual das ideias e procedimentos bárbaros de Hitler e Rosenberg.

É igualmente claro que o fim último e decisivo que norteia a construção de tal mito solipisista e irracionalista da história é também uma tentativa de autodefesa contra a perspectiva socialista do desenvolvimento social. Nietzsche, que foi o primeiro a abraçar esse combate no campo da filosofia, precisou retratar a história, concebida como uma história mundial única, como uma luta de poder entre os senhores e a plebe; daí que ele tenha tido de se empenhar em despertar com todos os meios a "Vontade de Poder" dos senhores, de modo que, no futuro, a luta viesse a terminar com a derrota do socialismo. As esperanças de Spengler são bem mais modestas do que as de Nietzsche. Sua concepção está mais para um canto de consolo do que para um grito de guerra, mais para um ópio que para um estimulante: a vida que se move em círculo dos círculos da cultura nunca deixou de provocar riscos semelhantes aos do presente: a ameaça ao capitalismo por parte do proletariado; no entanto, em cada círculo da cultura essa ameaça foi exterminada, pois cada cultura morreu de morte "natural", de velhice, do enrijecimento civilizatório. Por que seria diferente com a cultura fáustica do capitalismo? Mas existe a morfologia analógico-intuitiva, a única que pode fornecer um conhecimento seguro da história e ela prefigura que o destino iminente trará consigo a dominação dos Césares (isto é, dos capitalistas monopolistas). Que essa dominação seja o prelúdio para o declínio da cultura é algo que não interessa a nenhum capitalista, a nenhum intelectual parasitário: iremos suportar; depois, virá o dilúvio; esse é o verdadeiro e eficaz canto de consolo de Spengler.

Mas a grande influência da obra de Spengler também se deve à consequência com que ele estabelece sua concepção global, em cujo centro se encontra a oposição entre

cultura e civilização. Essa oposição desempenha há tempos um papel importante na Filosofia da História alemã reacionária. A luta ideológica contra a democratização da Alemanha realiza-se sob a bandeira dessa oposição, na qual por "civilização" compreende-se tudo o que há de pior no capitalismo, incluindo, principalmente, a democracia ocidental, posta como incompatível com a "cultura" autóctone, orgânica, autenticamente alemã. Spengler reúne as tendências reacionário-prussianas com uma forma moderna deliberadamente paradoxal. O problema da civilização é novamente redimensionado a partir da filosofia da vida: é o problema da morte em oposição à vida florescente, à cultura. Essa é a questão do declínio do Ocidente: "Ora, cada cultura tem a sua própria civilização. [...] A civilização é o destino inevitável de cada cultura. [...] Civilização são os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homens é capaz de atingir. São um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como a rigidez [...]. Representam um fim irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade."[1]

Com isso, Spengler responde à questão em alinhamento com a reação prussiana. De imediato, a resposta soa desoladora, como a perspectiva de uma inércia irremediável. É, porém, como em seu tempo a crítica da cultura pessimista de Nietzsche, um canto de consolo para a reação mais extrema. Com isso se sublinha mais uma vez que o presente não é um período revolucionário que ameace a reação alemã, mas, ao contrário, "demonstra-se" irrefutavelmente uma perspectiva de consolidação da reação, pois para Spengler a forma dominante da civilização é o cesarismo. Segundo ele, este é o regime informe de toda cultura moribunda, de toda civilização. O povo converte-se numa massa sem história de *felah*, sobre a qual os Césares estabelecem sua dominação, dominação pela qual "a história regride ao sem história, ao ritmo primitivo das épocas ancestrais".[2] Eis pois a perspectiva spengleriana para o presente, para o Ocidente: a dominação fatal, irresistível, iminente, incontestável, destinada a durar até o fim do círculo da cultura "fáustica", da dominação dos "Césares" do capitalismo monopolista sobre a massa amorfa do proletariado-*felah*.

---

[1] *Ibid.*, p. 43 (ed. bras.: *A Decadência do Ocidente*. Esboço de uma morfologia da História Universal. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 47).

[2] *Ibid.*, t. II, p. 418; 541 s. (Obs.: referência não localizada na edição brasileira condensada.)

A partir de uma análise pessimista do destino do presente, Spengler concretiza sua perspectiva tão simpática aos reacionários numa obra especial, bastante importante para a ideologia do fascismo, e intitulada *Prussianismo e Socialismo*. A ideia "morfológica" central é desenvolvida aqui do modo como se segue. Toda civilização possui, segundo Spengler, seu próprio socialismo (estoicismo, budismo etc.; o socialismo do presente é a forma fáustica desse fenômeno). Mas essa generalização não satisfaz o afã de Spengler por analogias. Ainda é preciso descobrir o "verdadeiro" socialismo: o prussianismo; os tipos do oficial, do funcionário, do trabalhador. O adversário desse "socialismo" não é o capitalismo, mas sim a Inglaterra. (Nesse ponto, Spengler avança na esteira da brochura de Scheler sobre a guerra e nas ideias expostas por Sombart em *Mercadores e Heróis*.) Prussianos e ingleses representam dois grandes tipos no desenvolvimento da civilização. São "dois imperativos éticos de tipos contrários que se desenvolveram lentamente a partir do espírito dos vikings e do espírito da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos. Uns traziam a ideia germânica em si, outros a sentiam *sobre* si: *independência pessoal e comunidade suprapessoal*. Hoje, recebem o nome de individualismo e socialismo".[1] Karl Marx e o socialismo do trabalhador só produziram confusão a esse respeito e serão deixados de lado pela lógica fatal da história universal. O vencedor será o "socialismo prussiano", o "socialismo" fundado por Frederico Guilherme I. Sobre semelhante base surgirá a verdadeira internacional: "Uma *autêntica* Internacional só é possível mediante o triunfo da ideia de *uma* raça sobre as demais... *A autêntica Internacional é o imperialismo*".[2] Esse socialismo fará do trabalhador um empregado da economia, e do empreendedor, um funcionário responsável da administração. A classe trabalhadora alemã terá de reconhecer que apenas esse "socialismo" possui possibilidades reais. Para isso não é necessária nenhuma ideologia, mas apenas um "ceticismo valente, uma classe de caracteres senhoriais socialistas".[3]

Aqui fica bem claro onde Spengler inova em relação a Nietzsche. Este atacava o socialismo – sobre o qual pouco sabia – de forma frontal. Naturalmente, não é possível afirmar que Spengler conhecia melhor a literatura socialista, mas seu modo de ataque era outro; consiste em escamotear

[1] Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, ed. cit., p. 83.
[2] *Ibid.*, p. 84 s.
[3] *Ibid.*, p. 99.

o problema e lançar mão de um truque demagógico: o socialismo na verdade irá vencer, mas o "autêntico" socialismo é o prussianismo. O fato de que a perspectiva histórica esboçada aqui seja essencialmente distinta da apresentada em *O Declínio do Ocidente* só interessa a quem deseja ver no pensamento de Spengler um sistema coerente. E, no entanto, parece haver em ambas as perspectivas uma conexão social importante. Se, em sua obra principal, a perspectiva do socialismo é rejeitada com argumentos baseados na morfologia dos círculos da cultura, agora ele quer salvar intelectualmente o capitalismo imperialista alemão, com seus traços típicos do militarismo *junker*, rebatizado com o nome de "autêntico" socialismo. Com isso, ele antecipou as ideias fundamentais da demagogia social do hitlerismo.

Não é difícil perceber a extrema proximidade com a ideologia fascista desse prelúdio reacionário da filosofia da vida, tornada militante no entreguerras. É claro que Spengler ainda se distingue do fascismo em muitos aspectos. Sua concepção das raças vem de Nietzsche, bem como sua concepção de dominação: por rejeitar toda demagogia social, todo apelo às massas, ele se diferencia fortemente do período da dominação fascista de Rosenberg e Baeumler. (Cf. seu livro *Anos de Decisão*.) Mas isso não muda em nada o significado histórico que Spengler possui para os anos de preparação do fascismo; ele transformou a filosofia da vida na concepção de mundo da reação militante e com isso empreendeu a inflexão que iria conduzir ao fascismo, ainda que não em linha reta. Os ideólogos do fascismo sempre reconheceram esse serviço prestado por Spengler, a despeito das reservas e polêmicas que possam ter formulado contra ele.

V. A filosofia da vida do período da "estabilização relativa" (Scheler)

O refluxo das ondas revolucionárias após 1923, o período da "estabilização relativa" que se inicia na Alemanha, assim como em toda a Europa Central e Ocidental, com suas esperanças ilusórias de um grande período de gradativa e pacífica prosperidade econômica e política, faz com que também na filosofia da vida outros conteúdos e tendências venham ao primeiro plano. Embora amplos círculos intelectuais, especialmente os da pequena burguesia, esperassem um retorno aos tempos anteriores à guerra, a opinião pública da intelectualidade vai gradativamente se dando conta do fato

de que tal retorno é, objetivamente, impossível. Apesar disso – sob a manutenção das novas condições criadas pela guerra e pelo colapso, fatores que determinaram a politização militante da filosofia da vida e seu impulso para além da resignação individualista pacífico-parasitária, cética e autocomplacente do período anterior à guerra – surge agora um predomínio temporário de pensadores e tendências que possuem suas raízes em visões de mundo e métodos do pré-guerra, mas que tentam conciliar as tradições filosóficas do passado com a nova situação.

O mais importante representante desse período de transição é Max Scheler. Um intelectual engenhoso, dinâmico, multifacético, sem convicções muito firmes, que se deixa levar tranquilamente pelas tendências dominantes da moda, mas que, acima de tudo, tem como linha fundamental de conduta o compromisso com as exigências da "estabilização relativa". Seu desejo é fundamentar uma visão de mundo contundente em termos de conteúdo e que possa ultrapassar o formalismo dos neokantianos, estabelecendo, assim, uma sólida hierarquia de valor apta a desempenhar um papel importante na consolidação da sociedade burguesa alemã.

Trata-se, em condições radicalmente distintas, de ressuscitar a visão de mundo programática diltheyniana já por nós conhecida. Não é por acaso que Scheler fale com reverência da "genialidade visionária" de Dilthey.[1] A afinidade com essas tendências se manifesta também no fato de Scheler se encontrar muito distante daquele relativismo abertamente declarado e radicalmente paradoxal da filosofia da vida como defende Spengler. Sim, às vezes é de se perguntar se há mesmo razões para classificar Scheler como um pensador ortodoxo da filosofia da vida, já que sua hierarquia de valor está sempre se projetando para além da vida rumo a valores mais elevados. Scheler partilha com Dilthey, cujas ideias tenta desenvolver e fundamentar com os métodos da fenomenologia de Husserl, a convicção de que categorias como norma, valor etc. podem ser obtidas e desenvolvidas organicamente a partir da objetividade vivida dos objetos filosóficos e apreendida por meio da "intuição da essência". Esse caráter intuitivo do método o faz avançar ainda mais em direção à filosofia da vida. Podemos até mesmo dizer que, desse modo, Scheler incorpora à grande corrente do irracionalismo da filosofia da vida a fenomenologia de Husserl, que, apesar de contar com o entusiasmo de Dilhey,

[1] Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Berlim, 1933, p. 290.

não convergia com a busca por uma visão de mundo da filosofia da vida (Husserl, pessoalmente, a rejeitava em nome da filosofia como "ciência rigorosa[1]").

É claro que não se deve exagerar o peso desse repúdio à filosofia da vida por parte de Husserl. Ele parece de fato manter-se distante dos excessos agnósticos da filosofia da vida. Mas quando se trata de falar sobre os problemas fundamentais da teoria do conhecimento, fica claro que ele se acha bem perto das ideias de Mach. Scheler limita-se, assim, a tomar de Husserl o núcleo relativista-irracionalista que nele não é muito evidente. Detenhamo-nos apenas nas considerações de Husserl sobre a realidade do mundo exterior: "a questão da existência e da natureza do mundo exterior é uma questão metafísica. A teoria do conhecimento, como explicação geral do ser ideal e do sentido válido do pensamento cognoscente abarca, de fato a questão geral de saber se é possível, e até que ponto, um saber ou uma especulação racional de objetos ou de coisas reais que sejam, por princípio, transcendentes em relação às vivências cognoscentes, e a cujas normas tenha de acomodar-se o verdadeiro sentido de tal saber; mas não a questão orientada empiricamente de se nós, homens, com base naquilo que de fato nos é dado, podemos alcançar realmente semelhante saber, ou até mesmo se podemos assumir a tarefa de realizá-lo. Segundo nossa concepção, a teoria do conhecimento, propriamente falando, não é nenhuma teoria. Não é ciência no sentido estrito de uma unidade baseada na explicação teórica."[2] O método de Husserl de "pôr entre parênteses" a questão acerca do que é dado pelo real contém, como mostraremos, a mencionada afinidade com o pensamento de Mach.

Scheler é uma figura de transição, e de transição é também a época em que sua filosofia adquire maior influência. Trata-se de uma transição entre duas grandes crises da democracia na Alemanha e de suas ideologias; período, pois, de uma trégua provisória. A volubilidade de Scheler e seu caráter facilmente influenciável fazem dele uma figura central dessa época. Começando como aluno de Eucken, ele depois irá se associar a Husserl, ao mesmo tempo que não deixa de procurar desenvolver a fenomenologia em termos de conteúdo e visão de mundo. Em suas obras mais importantes

---

[1] Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos, I. Jahrgang, Tübingen, 1910.

[2] Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1913-21, t. II, p. 20 (ed. bras.: *Investigações Lógicas*. Segundo Volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015. p 18-19, modif.).

do pré-guerra, ele luta por uma ética de conteúdo, portanto, contra o formalismo kantiano, e por uma hierarquia objetiva dos valores. Nesse seu objetivismo aparente perduram por muito tempo tendências hierárquicas católicas, remanescentes da escolástica; tendências ligadas ao método lógico da fenomenologia desde Bolzano e Brentano. O Scheler catolicizante apresenta certo paralelo com a filosofia social de Spann; ambos terão o mesmo destino, na medida em que serão ambos ultrapassados pelas correntes reacionárias radicais na segunda crise do pós-guerra.

A versatilidade de Scheler e seu caráter volúvel mostram-se também no fato de que, em seus escritos de guerra, seu combate, mais ou menos na mesma linha de Sombart, é travado, nos termos da filosofia da vida, sobretudo contra o "espírito inglês", ao passo que na época da estabilização relativa ele iria desenvolver, pelo contrário, uma simpatia cada vez mais aberta pela cultura ocidental contemporânea. Nessa época, ele também tentará harmonizar sua hierarquia objetiva de valores com o relativismo histórico imperante, ajudando a fundamentar uma "sociologia do saber" na qual esse compromisso assume o ponto central da metodologia. A proximidade da crise, que Scheler não conheceu em sua fase mais aguda, trouxe uma sombra pessimista para a sua filosofia, com um predomínio mais acentuado do relativismo antropológico. Esse relativismo irá corroer de modo cada vez mais intenso a dogmática de sua hierarquia dos valores. Se no começo suas representações de Deus eram quase um eco de Tomás de Aquino, sua filosofia da religião vai pouco a pouco se deslocando para o ateísmo, pois Scheler passará a proclamar um Deus que se desenvolve conjuntamente com o homem, de modo que, em sua última fase, encontramos quase um ateísmo religioso que diviniza o humano.

Assim, a tentativa de Scheler de unir o relativismo da filosofia da vida com uma hierarquia rigorosa dos valores é apenas um episódio fugaz no desenvolvimento da filosofia da vida em direção ao fascismo. Mas esse episódio não é sem significado: ele introduz a fenomenologia na corrente da filosofia da vida, ou, melhor dizendo: com Scheler as tendências irracionalistas e da filosofia da vida da fenomenologia vêm à tona pela primeira vez abertamente; Scheler evidencia aquilo que em Husserl se ocultava sob o manto de um método restrito a problemas lógico-formais. Também a psicologia "descritiva" da "compreensão" dos fenômenos históricos (por oposição à explicação causal) une-se aqui com a "intuição da essência" de Husserl. O caráter apodítico "intemporal"

da fenomenologia (a herança de Bolzano e Brentano) irá se revelar uma aparência vazia tão logo Scheler aplique o método ao campo dos fenômenos sócio-históricos concretos: nessa hora seu profundo parentesco com o relativismo de Dilthey e Simmel fica patente.

Vejamos mais de perto o método fenomenológico de Scheler. Ele mesmo oferece uma imagem muito clara de seu método em um artigo de 1913: a fenomenologia é "o nome de uma atitude de contemplação intelectual que nos permite ver ou vivenciar o que de outro modo permaneceria oculto[1]". E o próprio Scheler confessa aqui a completa subjetividade de tal método: "o vivido e contemplado só aparece 'dado' no ato mesmo da vivência e da contemplação, durante sua efetivação; se manifesta nele e somente nele". Seu caráter fundamental é: "a mais viva, a mais intensa e a mais imediata troca vivencial com o mundo mesmo". Aqui ele polemiza contra uma conhecida crítica de Wilhelm Wundt, que havia ridicularizado o modo de exposição de Husserl, argumentando que ela oferece uma longa série de definições do que um conceito não é, para acabar estabelecendo uma pura tautologia, ao dizer, por exemplo, que "o amor é o amor". A incompreensão de Wundt reside, segundo Scheler, em desconhecer a "atitude" fenomenológica que "colocou à contemplação do leitor algo que por sua essência só é passível de ser contemplado". A exposição é apenas uma preparação e a "tautologia" ao final quer dizer o seguinte: "agora olhe com atenção e verá".

Essa exposição mostra que traços provenientes da filosofia da vida e do irracionalismo estavam presentes no método fenomenológico desde o começo. Scheler permaneceu a vida inteira um seguidor fiel e grato do método de Husserl, sempre adotando o modo de trabalho da fenomenologia, que, segundo a patente de Husserl, "coloca entre parênteses" todo objeto que trata de "contemplar", isto é, prescinde de sua realidade para obter com isso uma contemplação das "entidades puras" objetivas independente da questão da dadidade da realidade, e poder declarar apoditicamente tais entidades sob uma forma supostamente objetiva.

Nesse método se mostram muito claramente ambos os lados do desenvolvimento filosófico geral do período imperialista, a saber, a estreita conexão do irracionalismo intuitivista com a pseudo-

[1] Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, p. 266 s.

objetividade. Que o método se baseie na intuição é algo sabido, e, como temos visto, Scheler não procura ocultá-lo em nenhum momento. Já o caráter irracionalista fundamental dessa filosofia só havia ficado oculto porque Husserl e seus primeiros discípulos estavam preocupados predominantemente com os problemas da lógica formal, com análises de significado; daí advém a ilusão de Husserl de que, com a fenomenologia, ele havia descoberto um método para tratar a filosofia como uma "ciência rigorosa". Mas já a esse respeito é preciso observar que o lugar decisivo da lógica formal na sua metodologia não exclui de modo algum o irracionalismo. Pelo contrário: lógica formal e irracionalismo são de fato antinômicos do ponto de vista filosófico, mas, porém, na sua oposição, constituem modos polares coordenados da relação com a realidade. O nascimento do irracionalismo está intimamente relacionado com os limites da apreensão lógico-formal do mundo. Fatos que aqui são invocados como ponto de partida, como prova e evidência do caráter irracionalista da realidade, são superados pelas categorias da razão no tratamento dialético da contraditoriedade, das formas do entendimento, das determinações de reflexão. E é justamente característico das formas de transição ao irracionalismo extremo que essa oposição, que no passado se manifestava como oposição entre correntes distintas e antagônicas, desempenhe agora um papel decisivo na estrutura interna dessa filosofia. Assim, também em Scheler a hierarquia ética, mesmo obtendo da intuição sua real fundamentação, constrói-se e diferencia-se em seus tipos com a ajuda de considerações extremamente lógicas e formais. Esse papel da lógica formal, qual seja, o de revestimento conceitual da intuição e do irracionalismo, é algo que se pode notar em todos os filósofos provenientes da escola de Husserl, incluindo Heidegger. Mas, em todos eles, esse papel é apenas auxiliar. O conteúdo essencial dessa escola é de fundo cada vez mais irracionalista, e irracionalistas são também os princípios estruturais que estão na base mesma do edifício.

A tendência à pseudo-objetividade existe na fenomenologia desde o começo. Também em Husserl, a fenomenologia parece ser, a princípio, apenas uma renovação da tradição fundada por Bolzano e Brentano. A questão da objetividade efetiva só emerge plenamente depois que a fenomenologia abandona o terreno da lógica pura e passa a tomar os fenômenos da vida social como objeto de sua "intuição das essências". O desenvolvimento posterior da fenomenologia emerge de modo cada vez mais decisivo com a pretensão de fundar uma ciência da realidade,

uma ontologia. Mas nesse ponto seria preciso – mesmo dentro do quadro da fenomenologia – colocar a questão de quando e sob quais condições é possível eliminar os "parênteses" dentro dos quais se colocam as "essências" fenomenologicamente contempladas, o problema, portanto, de se a "intuição da essência" é capaz de apreender a realidade independente da consciência. Mas o "pôr-entre-parênteses" exclui essa questão radicalmente; a "essência" pode ter lugar igualmente por um nexo de significados, mas também por uma imagem puramente fantasmagórica, assim como por um reflexo (verdadeiro ou falso) da realidade. A essência do "pôr-entre-parênteses" consiste precisamente em que essas formas de pensamento, tão radicalmente distintas em sua relação com a realidade, ficam reduzidas, na investigação fenomenológica, a um mesmo denominador comum, o que significa dizer que são consideradas pela investigação como tendo caráter igual.

Está claro que a questão da realidade em geral, a questão de se o objeto, após a dissolução dos parênteses, é um simples construto da consciência ou imagem de um ente independente da consciência. E é bastante interessante que essa grande inflexão da pesquisa da consciência à ciência do ser, da fenomenologia à ontologia – traduzido no lema "de volta às coisas mesmas" – haja ocorrido quase inadvertidamente. Tratou-se na verdade de declarar os objetos fenomenológicos simplesmente de objetos da ontologia e de transformar inadvertidamente a "intuição da essência" numa renovação da "intuição intelectual". Esse desenvolvimento é característico do recrudescimento, geralmente imperceptível, mas gradual e irresistível, do pensamento orientado ao mito, que teve lugar no decorrer do imperialismo do pós-guerra. Deixa-se para trás a teoria do conhecimento neokantiana do pré-guerra (mas sem abdicar de seu subjetivismo e agnosticismo), ao mesmo tempo que se confere à "realidade" irracional, dada apenas à apreensibilidade intuitiva, de sua evidência óbvia do ser.

Até agora, a fim de destacar a vacuidade e a falta de base gnosiológica do método fenomenológico, bem como de seus métodos ontológicos, temos evitado intencionalmente qualquer crítica aos pressupostos sobre os quais a fenomenologia repousa. Mas uma crítica efetiva já teria de começar questionando o princípio do "pôr-entre- parênteses", pois, no final das contas, o que esse famoso método tem a dizer é que entre uma representação do homem e outra do diabo não há nenhuma diferença, já que ambas são igualmente representações. Mas de tal identificação puramente formal não é possível extrair – sem o expediente de artimanhas lógicas – nenhuma

consequência em termos de conteúdo. E esta é justamente a pretensão da "intuição da essência". Se os fenomenólogos parassem para analisar esse ponto central de seu método, eles teriam de se dar conta de que, sem apelar à realidade objetiva, é impossível investigar o conteúdo de uma representação, seja por via intuitiva seja por via discursiva. O conteúdo de uma representação só pode ser obtido quando se comparam seus traços singulares, suas conexões etc. com a realidade objetiva, de modo que a representação originária então é enriquecida, complementada, retificada etc. Assim, quando Scheler, para voltar ao seu exemplo do amor, lança sua "intuição da essência" sobre esse sentimento, ele deveria reunir, resumir e comparar aqueles momentos das imagens ideais da realidade objetiva que constituem o fenômeno do amor, excluindo o que não faz parte desse universo, como a mera simpatia, a amizade etc.; apenas assim ele estaria em condições de levar a cabo sua "intuição da essência". Não se trata, portanto, de pôr a realidade "entre parênteses", mas sim de apelar ininterruptamente a ela. O "pôr-entre-parênteses" como método específico da fenomenologia significa, desde o começo, uma arbitrariedade irracionalista, idealista-subjetiva, um codinome que falseia a objetividade: não apenas gnosiologicamente, mas também do ponto de vista do conteúdo e concretamente, rompe-se a relação das representações com a realidade objetiva, criando-se um "método" que confunde e até nega a diferença entre o verdadeiro e o falso, o necessário e o arbitrário, o real e o meramente pensado. Quando o homem e o diabo são igualmente "colocados entre parênteses" com base no fato de que ambos – em termos imediatamente psicológicos – não passam de representações, então elimina-se a diferença sobre o fato de que, no primeiro caso – que consiste numa determinação de conteúdo concreto –, recorremos à realidade, ao passo que, no segundo, ficamos limitados às representações. Daí por que a ontologia fenomenológica não indagar sobre a necessidade de também "abrir os parênteses", pois esses parênteses servem apenas para colocar no mesmo nível verdade e ficção, realidade e mito, de modo a criar uma atmosfera nebulosa, uma pseudo-objetividade mítica. O método que Husserl apresenta como "ciência rigorosa" não passa do postulado idealista-subjetivo segundo o qual minhas representações determinam a essência da realidade. A proximidade gnosiológica de Husserl com Mach não é nenhum acaso. Eles diferem apenas na medida em que Mach e os kantianos procuram deduções, ao passo que Husserl se contenta em proclamar a certeza intuitiva.

Scheler, que certamente faz parte do início desse desenvolvimento, possui a pretensão, como todos os demais representantes da escola fenomenológica, de ter suplantado o formalismo e o subjetivismo dos filósofos kantianos. Mas já mostramos o quanto esse método repousa sobre uma arbitrariedade subjetivista, ultrapassando nisso até o neokantismo; para deixar isso mais claro, podemos aduzir aqui um pequeno exemplo, retirado da ambiciosa obra de juventude de Scheler sobre filosofia moral. Ele escreve: "A *instituição* da escravidão não era, pois, uma instituição que permitia a *escravidão de pessoas*, pelo contrário: havia o direito de poder matar o escravo, vendê-lo etc. na medida em que o escravo se representava a si mesmo não como *pessoa*, mas apenas, por exemplo, como homem, eu, sujeito psíquico, etc. (e nesse sentido ainda como uma 'coisa')".[1] Ou seja, a consciência do escravo não surge da instituição econômico-social (e é muito duvidoso que essa consciência, como a de Spartacus, por exemplo, seja sempre idêntica com aquilo que a "intuição da essência" scheleriana "contempla" nela), antes é a consciência do escravo que cria socialmente a escravidão. Pode-se ver claramente aqui que, com essa suposta "intuição da essência" objetiva, é possível "contemplar" tudo o que se queira.[2]

Vê-se assim o quão podres, o quão corroídos pela arbitrariedade subjetivista são os fundamentos sobre os quais Scheler pretende edificar a pirâmide de sua hierarquia objetiva e eterna dos valores. À mera vivência acrescenta-se aqui uma lógica formal extremamente pobre, por exemplo, quando ele argumenta que a existência de valores positivos é algo positivo e sua não existência é algo negativo etc. Semelhante lógica formal pode quando muito fornecer um quadro abstrato. O essencial, o que é relevante em termos de conteúdo, é a arbitrariedade subjetiva característica da "contemplação". Arbitrária já é a determinação dos tipos individuais do comportamento ético (Scheler, tal como Dilthey, não vai além de uma tipologia) e arbitrária é também sua hierarquia supostamente objetiva, pois essa, segundo Scheler, "jamais pode ser deduzida ou derivada... O que há aqui (para o ato de escolher, G. L.) é uma evidência de preferência intuitiva que nunca pode ser substituída por uma dedução lógica".[3]

---

[1] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. I-II, Halle, 1913, 1916, t. II, p. 353.
[2] *Idem*, t. I, p. 483.
[3] *Idem*, p. 491.

Surge, assim, na ética de Scheler, uma disposição e uma hierarquia puramente arbitrárias dos tipos. Entre esses tipos, Scheler inclui o santo, o gênio, o herói, o líder espiritual e o artista do prazer, e isso, de fato, numa sequência que corresponde ao grau hierárquico de cada um. É verdade que Scheler de vez em quando introduz algumas características pseudocientíficas, pseudo-objetivas, como, por exemplo, a de que um fenômeno está "fundado" sobre outro, etc. No entanto, como essas argumentações aparentemente lógicas apoiam-se numa intuição puramente subjetiva, elas podem mudar à vontade em qualquer caso. Nesse sentido, sua doutrina ética dos tipos, assim como já era o caso com a doutrina dos tipos da visão de mundo diltheyiana, não passa de uma mera justaposição, e, tal como Dilthey, Scheler vê-se obrigado a confessar que, na realidade, a nova visão de mundo não é capaz de resolver[1] as contradições que surgem entre esses tipos e assim viabilizar a disposição de uma hierarquia efetivamente válida. Scheler nomeia essa confissão de relativismo extremo como a "tragédia essencial" de todo ser pessoal finito e de sua (essencial) imperfeição ética. Nenhuma pessoa finita poderia ser ao mesmo tempo santo, herói, gênio etc. "Por isso, toda possível oposição de vontades, isto é, toda 'luta' possível entre exemplares de tipos de pessoas-valor (como modelos) é insolúvel por meio de uma pessoa finita... Assim, trágico é toda luta para cujo julgamento o único juiz possível é exclusivamente a divindade". O próprio Scheler percebe que, para não sucumbir a um total relativismo, sua ética precisa de complemento, qual seja, uma "teoria essencial de Deus". Já vimos como o Deus de Scheler, concebido fenomenologicamente, vai se dissolvendo gradativamente ao longo de seu desenvolvimento intelectual.

Mas uma coisa é clara: tão logo o mundo social passe por um abalo real, essa hierarquia supostamente objetiva e eterna dos valores terá de ruir, dando lugar à tendência subjetivista, arbitrário-relativista de Scheler. Encontramos essa tendência à autodissolução na obra tardia de Scheler, onde não há mais lugar para nenhuma suposta objetividade dos tipos humanos e onde o filósofo se vê obrigado a buscar uma fundamentação abertamente antropológica para tudo: "Todas as formas do ser dependem do ser do homem. Todo o mundo concreto e todas as suas formas do ser não são um "ser em si" mas somente um contrapeso

[1] *Idem*, t. II, p. 472 s.

próprio a toda organização espiritual e física do homem e um "segmento" deste ser em si. É somente a partir da imagem da essência do homem [...] que é possível chegar a uma conclusão quanto aos verdadeiros atributos do fundamento supremo de todas as coisas.[1]

Nesse ponto Scheler já está próximo do ceticismo niilista de Spengler. Não é por acaso que nos anos do pós-guerra ele rompe com todo o legado husserliano da cientificidade "rigorosa" para endossar abertamente o anticientificismo irracionalista. Ele diz: "A ciência não possui nenhum significado essencial para a formação e estabelecimento de uma visão de mundo".[2] Desse modo, Scheler, assim como toda a filosofia da vida, não consegue ir além de uma doutrina dos tipos relativista; e a teoria de Spengler dos círculos culturais também não é outra coisa senão uma tipologia histórica pomposamente inflada, mas objetivamente superficial.

Devido a seu modo de ser, Scheler conseguiu infletir a filosofia da vida no sentido das necessidades da "estabilização relativa". O novo elo intermediário que Scheler introduz aqui, em sintonia com o seu tempo, é o da "sociologia do saber". Seus resultados concretos, sua metodologia específica, serão abordados por nós no contexto da análise da sociologia alemã do período imperialista. Do ponto de vista filosófico, o importante a destacar aqui é que Scheler crê superar seu relativismo cada vez mais extremo recorrendo a uma nova terminologia; a nova palavra mágica é "perspectivismo" (Mannheim também "suplanta" o relativismo por meio da palavra mágica "relacionalismo"). Em contrapartida, Scheler renova a ilusão do velho Dilthey, a esperança fictícia de que o relativismo extremo, levado a suas últimas consequências, possa superar a si mesmo.

No entanto, correspondendo ao estágio mais avançado de desenvolvimento do imperialismo, Scheler vai muito mais longe que Dilthey, que apenas em relação aos fenômenos históricos postulava a impossibilidade de uma superação do relativismo. Já Scheler acredita que o relativismo se refere aos próprios acontecimentos. Nas suas palavras: "Não é apenas o nosso conhecimento (que possui seus próprios graus de relatividade) do 'fato histórico' que é relativo, mas o fato em si mesmo é relativo quanto ao seu *ser* e *ser-assim* e

[1] Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, p. 11 (ed. bras.: *Visão Filosófica do Mundo*. Tradução de Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 15).
[2] Scheler, *Moralia*, Leipzig, 1923, p. 8.

não apenas em relação à mera 'consciência de quem o considera'. Só existe uma 'coisa-em-si' metafísica, não uma 'coisa-em-si' histórica".[1] Scheler aspira aqui, como o fará Mannheim logo depois, a uma autossuperação do relativismo a partir de sua máxima radicalização. Com base numa analogia superficial com uma versão distorcida da teoria da relatividade de Einstein, o que era moda na época, Scheler pretende, sobre esse pressuposto, fundar um "perspectivismo" histórico. Trata-se de negar a existência objetiva de fatos históricos (da "coisa-em-si" na história) e ao mesmo tempo afirmar a dependência "de todas as imagens históricas 'possíveis' através do conteúdo do momento individual e da colocação do ponto de vista de quem observa em relação ao tempo absoluto". Isso significa dizer que o respectivo observador da história é quem cria a história. A "sociologia do saber" de Scheler tem por missão demonstrar historicamente esse relativismo, sobretudo ao mostrar que o conhecimento europeu e o asiático são distintos em sua orientação de fundo (aquele vai "da matéria à alma" e este "da alma à matéria"); também aqui é evidente que o objetivo do "perspectivismo" histórico é desacreditar como "preconceito provinciano" a filosofia materialista do Ocidente. Esse relativismo gnosiológico receberá ainda um fundamento bastante superficial: "Uma pessoa – para dar um exemplo grosseiro – que hoje está em Roma, outro dia em Paris, pouco tempo depois em Berlim ou Madri, quanto mais não seja por essas mudanças de residência, sente o mundo extenso dos corpos de um modo menos real e substancial. O mundo dos corpos passa a ter cada vez mais o caráter de imagens".[2]

Com isso, Scheler pretende conciliar o relativismo da filosofia da vida com sua hierarquia eterna e objetiva dos valores. Com isso, ele se alinha às necessidades da "estabilização relativa" e se aproxima de determinadas tendências do período do pré-guerra da filosofia da vida. Assim, é quase como se estivéssemos ouvindo Simmel quando Scheler diz: "tudo o que é mecanizável deve ser também mecanizado".[3] Mas a sabedoria da filosofia da vida de Simmel sobre o dinheiro como "guardião da interioridade" manteve-se num plano bem genérico. Com Scheler, na época da

---

[1] Scheler, *Versuch einer Soziologie des Wissens*, München-Leipzig, 1924, p. 117.
[2] *Ibid.*, p. 114 s.
[3] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, t. II, p. 384.

"estabilização relativa", essa tendência significa a tomada de posição por uma democracia "de cima" (em oposição à democracia plebeia da Revolução Francesa e sobretudo da revolução proletária), sobretudo em prol das possibilidades de uma cultura no capitalismo, tal como aquelas que no período da "estabilização relativa" eram aguardadas por vários setores da sociedade alemã. Scheler encara a situação do presente como a luta por uma nova metafísica, cujas origens estão estreitamente vinculadas à crise político-social da época. "A forma sociológica da democracia "de baixo ... é de um modo geral mais inimiga do que amiga de todas as formas superiores do saber. Foram os democratas de origem liberal que sobretudo deram estatura e desenvolvimento às ciências positivas". Como "prova" disso ele menciona o desenvolvimento revolucionário que vai da Guerra dos Camponeses ao Bolchevismo, bem como o "mito das classes": nessa categoria, Scheler inclui também o fascismo. Eles são "signos de fogo de uma poderosa necessidade metafísica, a qual, sem dúvida deve ser levada em consideração, pois se não se atende satisfatoriamente a essa necessidade pela via de uma metafísica melhor e mais racional, nessa nova época relativamente metafísica da Europa, ela provavelmente irá destruir o edifício da ciência". Essa função "estabilizadora" e diversionista é a tarefa que cabe ao novo relativismo de Scheler, pois em toda parte há sinais "do fim do cientificismo positivo como um modo de pensar intrinsecamente hostil à metafísica". "A tendência à autossuplantação da democracia parlamentar surge estranhamente em conjunto com a autossuplantação – que caracterizamos mais atrás – da metafísica "fenomênica" materialista ou semimaterialista e com a autossuplantação do historicismo hostil à metafísica pelo perspectivismo histórico".[1]

A filosofia da vida, que deveu sua popularidade primeiramente à surda insatisfação com a situação cultural do presente, ao mal-estar pouco consciente com as condições sociais vigentes, será "consolidada" por Scheler inicialmente de modo hierárquico e depois por meio do "perspectivismo"; ela mesma passou por uma "estabilização relativa", naturalmente, sem deixar de manifestar sua hostilidade contra o socialismo; apenas o estilo de combate muda conforme as ilusões burguesas em relação à "estabilização relativa". Essa íntima afinidade eletiva de Scheler – um pensador versátil, dócil e flexível – com as necessidades ideológicas desse breve período de transição, o colocaria momentaneamente na condição

---

[1] Scheler, *Versuch einer Soziologie des Wissens*, p. 133 s.

de pensador fundamental da Alemanha burguesa. Mas o que ele busca e alcança não é outra coisa senão uma conciliação. E é bastante característico que um pensador tão enraizado no relativismo e no irracionalismo de seu tempo sonhe com uma "metafísica boa e racional". Esse espírito de conciliação o vinculou estreitamente às tendências dominantes de uma curta fase de transição. Mas essas mesmas forças farão com que sua filosofia rapidamente caia no esquecimento.

VI. A quarta-feira de cinzas do subjetivismo parasitário (Heidegger, Jaspers)

O sentimento de mal-estar com o presente, ainda moderado em Scheler, vem à tona abertamente na filosofia de um representante mais jovem da escola fenomenológica, Martin Heidegger. Com ele, a fenomenologia torna-se, provisoriamente, o centro em torno do qual a intelectualidade alemã forjará sua visão de mundo. Mas, nesse novo contexto, cumprindo o papel de ideologia da ressaca do individualismo do período imperialista. A própria "consolidação" representada pela filosofia de Scheler não era mais que um eco longínquo daquela autoconsciência a que o subjetivismo imperialista havia dado expressão na filosofia de Dilthey e sobretudo na de Simmel. Era justamente o relativismo extremo o que parecia servir de fundamento à soberania dessa autoconsciência: nada resistia ao ponto de vista subjetivo, toda objetividade era dissolvida numa função ou relação puramente relativa, condicionada pelo sujeito. Mas com isso o sujeito aparecia para si mesmo, a despeito de toda resignação relativista, como o criador do universo espiritual ou, pelo menos, como a potência que – à sua própria imagem e semelhança, segundo suas medidas e suas próprias necessidades – havia instaurado um cosmos ordenado num caos antes sem sentido, conferindo-lhe autarquicamente um sentido e conquistando-o para si como âmbito de suas vivências. A filosofia da vida, inclusive a de Simmel, expressa esse sentimento geral de modo ainda mais cauteloso que a literatura do período imperialista (como mostra, sobretudo, a lírica de George e Rilke).

Os tempos duros da Primeira Guerra imperialista, marcados por mudanças abruptas e imprevistas, junto com o período de suas consequências, trouxeram consigo uma poderosa mudança no estado de ânimo. A tendência subjetivista não desaparece, mas seu tom fundamental, sua atmosfera, é completamente outra. O mundo já não é

mais um grande palco repleto de acontecimentos variados, em que o Eu, mudando sempre de roupas e de cenário, representa suas próprias tragédias e comédias interiores. Aquele mundo havia se transformado num campo de escombros. Nos tempos do pré-guerra era elegante assumir o ponto de vista da filosofia da vida para criticar o que a cultura capitalista tinha de inerte e mecânico. Era uma espécie de torneio espiritual inocente e inócuo, em que o ser social e a existência do subjetivismo parasitário pareciam solidamente estabelecidos e ao abrigo de qualquer ameaça. Porém, desde o colapso do regime guilhermino, o mundo social passou a se tornar incômodo para esse subjetivismo; o colapso daquele mundo que esse subjetivismo criticava a toda hora, mas que constituía a base imprescindível de sua existência, aparece ameaçador em todas as partes. Nada mais era firme e estável. E, ante o deserto, o Eu solitário sente angústia e inquietação.

Via de regra, situações sociais relativamente parecidas produzem ideias e sentimentos relativamente parecidos. Nas vésperas da revolução de 1848, que foi um acontecimento europeu internacional, o individualismo romântico sofre sua desintegração definitiva. Na época, o dinamarquês Søren Kierkegaard, o pensador mais importante desse período de crise e desmoronamento, formulou a filosofia mais original da ressaca romântico-individualista. Não espanta, pois, que anos antes do estalar da nova crise, ao impor-se um estado de ânimo depressivo sob a forma de um pressentimento dos acontecimentos sombrios que se avizinhavam, os mentores da nova etapa, o husserliano Heidegger e o outrora psiquiatra Karl Jaspers, proclamassem o renascimento da filosofia de Kierkegaard. É claro que era preciso fazer modificações no sentido de adaptá-la aos novos tempos. A religiosidade ortodoxa protestante de Kierkegaard, com sua rigorosa fé luterana na *Bíblia*, não tinha nenhuma serventia para as necessidades do presente. Em contrapartida, eram de uma atualidade extraordinária sua crítica à filosofia hegeliana – uma crítica dirigida a toda aspiração à objetividade e universalidade do pensamento racional, bem como a toda concepção de progresso histórico – e sua fundação de uma "filosofia existencial", nascida do profundo desespero de um subjetivismo extremo e autodilacerante, que buscava justificação precisamente no *pathos* desse desespero, na pretensão de denunciar como mera e vã fatuidade intelectual todo ideal de vida histórico-social em oposição à única realidade existente: o sujeito. A nova situação histórica exigia mudanças profundas. Ora,

a filosofia de Kierkegaard estava voltada contra a ideia burguesa de progresso, contra a dialética idealista de Hegel, ao passo que a renovação da filosofia existencialista tinha como inimigo maior o marxismo, ainda que raramente isso se revelasse de forma aberta e direta em seus escritos; às vezes, nesse combate, os filósofos tentavam se aproveitar do lado reacionário da filosofia hegeliana. É verdade que já em Kierkegaard a filosofia existencial não era outra coisa senão a ideologia de um filisteísmo tristonho, a ideologia da angústia, do temor e da inquietação; no entanto, isso não impediu que, na véspera da tomada do poder por Hitler, e do período niilista que então principiava sob a rubrica de "realismo heroico", ela conquistasse amplas camadas da intelectualidade alemã. Pelo contrário: esse filisteísmo trágico-pretensioso é justamente o fundamento psicológico e social da influência de Heidegger e Jaspers.

O que distingue a filosofia existencial do resto da filosofia da vida não são divergências programáticas profundas, mas essa atmosfera anímica de desespero. E certamente não é nenhum acaso e nenhum detalhe meramente terminológico que o termo "vida", tão enfatizado antes, seja agora substituído pela ênfase no termo "existência". E embora se trate de uma diferença de estado de ânimo do que filosófico-metodológico, ela expressa algo novo e relevante em termos de conteúdo: a intensidade do isolamento, da desilusão e do desespero. A palavra "vida", antes tão enfatizada, significa a conquista do mundo pela subjetividade: daí que os ativistas fascistas da filosofia da vida, que logo haveriam de tomar o lugar de Heidegger e Jaspers, voltem a utilizar o termo vida, mas infundindo-lhe um novo conteúdo. O conceito de "existência", como *leitmotiv*, implica uma recusa a muito daquilo que a filosofia da vida outrora afirmava como vivo e que agora é tido por não essencial e desprovido de existência.

É claro que esse estado de ânimo não era estranho à filosofia da vida do período anterior à Primeira Guerra. E aqui não queremos aludir à figura de Nietzsche, haja vista que sua postura seletiva diante da "vida", sua recusa de uma parte do que a constitui, faz ressoar muito mais a filosofia da vida militante do pré-fascismo e do fascismo. Mas nem Dilthey nem Simmel eram alheios ao novo estado de ânimo. Basta pensar na "tragédia da cultura" de Simmel e em suas tentativas de solução por uma via "cínico-resignada". Dilthey, por sua vez, afirmou o seguinte: "E a análise atual da existência humana preenche-nos todos com o sentimento da fragilidade, do poder dos impulsos sombrios, do sofrimento com as obscuridades e com as ilusões, da

finitude de tudo aquilo que a vida é, mesmo onde surgem a partir dela os mais elevados produtos da vida comunitária."[1]

Mas seria falso enxergar aqui uma diferença meramente quantitativa ou de ênfase. Por mais importante que seja chamar a atenção para o fundamento coletivo, para o ser social do período imperialista, no intuito de perceber que os motivos sociais e psíquicos que produziram o existencialismo haviam atuado desde o primeiro momento, não se deve descuidar de considerar o que há de especificamente novo. Poderíamos dizer que esses mesmos motivos aparecem aqui em outras proporções, aproximando-nos assim desse elemento novo. Nessa mudança qualitativa das proporções se expressa precisamente o fundamento do estado de ânimo filosófico do existencialismo. Ao passo que a antiga filosofia da vida recusava predominantemente as "formas mortas" do ser social, contrapondo-lhes a vitalidade da subjetividade total como órgão da conquista da "vida", a ruptura se produz agora no seio mesmo do sujeito; ao passo que antes – em sintonia com a teoria aristocrática do conhecimento que aqui surgia necessariamente – o homem era de certo modo dividido em duas classes, os que viviam a vida e os que ficavam à margem dela, agora se considera que a vida em geral corre perigo. E esse perigo se manifesta justamente no sentimento de que as coisas se tornam inessenciais e sem vida. A ênfase na existência e não na vida, e, mais que isso, a oposição à vida, expressa justamente a angústia diante desse tornar-se inessencial da vida em geral; com a acentuação enfática na existência, mira-se aquele núcleo, aquela autenticidade da subjetividade que ainda se espera salvar do desastre geral iminente. O *pathos* da nova orientação expressa assim um sentimento de nostalgia: trata-se de salvar a nua existência de um colapso em geral do mundo; é este o fundamento do estado de ânimo familiar a Kierkegaard.

De modo mais decidido e consciente que Scheler, Heidegger aproxima as tendências diltheyianas com a fenomenologia, ao mesmo tempo que vai mais longe que Dilthey na vinculação entre descrição e hermenêutica, potencializando assim o já aberto subjetivismo. Ele diz: "o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*".[2]

---

[1] Dilthey, *Werke*, ed. cit., t. VII, p. 150 (ed. bras.: *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010. p. 115).
[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, 3. ed., Halle, 1931, p. 37 (ed. bras.: *Ser e Tempo*. Parte I, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis:Vozes. p. 56).

E até a intuição e o pensamento são apresentados por ele como "derivados distantes da compreensão. Também a 'intuição da essência' fenomenológica está fundada na compreensão existencial".[1]

Apesar dessa intensificação das tendências subjetivistas, a ideia de uma "terceira via" filosófica é talvez mais forte em Heidegger do que em seus predecessores. Trata-se da pretensão de elevar-se acima da oposição entre idealismo e materialismo (ele diz "realismo"): "todo ente é independente de experiência, conhecimento e apreensão através do que ele se abre, descobre e determina. O ser, no entanto, apenas é na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser".[2] Esse malabarismo gnosiológico tão característico do período imperialista como um todo é realizado por Heidegger de tal modo que ele sempre diz "ser aí", dando assim a aparência de uma objetividade independente da consciência humana, embora o sentido do "ser aí" não seja outro senão o de existência humana e, em última instância, o de sua manifestação na consciência.

Heidegger resolve esse problema central da "terceira via" filosófica com base em declarações apodíticas e na "intuição das essências". Ele próprio não podia deixar de perceber que sua postura o aproxima daquele *circulus vitiosus* que Dilthey já havia reconhecido com horror nas primeiras manifestações da filosofia da vida: "Se, porém, a interpretação já sempre se movimenta no já compreendido e dele se deve alimentar, como poderá produzir resultados científicos sem se mover num círculo, sobretudo se a compreensão pressuposta se articula no conhecimento comum de homem e mundo?"[3]

Porém, enquanto Dilthey, levado por um horror cientificamente legítimo, detinha-se ante o círculo vicioso, Heidegger corta resolutamente o nó com a ajuda da "intuição das essências" (com a qual, graças a sua arbitrariedade irracionalista, pode-se descobrir o que se quer, sobretudo quando se empreende uma transição ontológica em direção ao ser), pois a compreensão "se revela" (?) como "a expressão da pré-estrutura existencial própria do 'ser aí' ... Por ser a compreensão no sentido existencial o 'vir ser' do próprio 'ser aí', os pressupostos ontológicos do conhecimento histórico superam radicalmente a ideia de rigor da mais exata das ciências. A matemática

---

[1] *Ibid.*, p. 147 (ed. bras.: *ibid.*, p. 203).
[2] *Ibid.*, p. 183 (ed. bras.: *ibid.*, p. 246).
[3] *Ibid.*, p. 152 (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 209).

não é mais rigorosa que a historiografia, apenas está baseada num círculo mais estreito de fundamentos existenciais".[*]

Sobre o significado específico do histórico em Heidegger falaremos mais adiante. O que aqui importa é apenas constatar que Heidegger, de contrabando, introduz "ontologicamente" a "compreensão", ou seja, introduz um puro ato da consciência no ser objetivo, de modo a com isso tentar criar entre a subjetividade e a objetividade um claro-escuro semelhante ao que, em sua época, Mach pretendia introduzir na esfera da percepção; na realidade, trata-se em ambos os casos sob formas distintas que correspondem a intenções distintas, de rebatizar atitudes subjetivo-idealistas e apresentá-las como objetivas (pseudo-objetivas). A única diferença é que os partidários de Mach batizam de modo mais franco e direto as percepções imediatas como a única realidade (pseudo-objetiva) acessível a nós, ao passo que Heidegger surge com o projeto de uma – suposta – ciência particular da objetividade pura, de uma ontologia. É claro que ele não vai mais longe que os primeiros fenomenólogos quando se trata de mostrar o caminho para a autêntica objetividade independente da consciência a partir da "realidade objetiva" (posta entre parênteses). Pelo contrário: ele estabelece uma vinculação orgânica e estreita entre fenomenologia e ontologia, fazendo com que a segunda brote diretamente da primeira: "A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir o tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*".[1]

Quando, numa passagem imediatamente anterior, Heidegger dá uma definição de objeto, fica claro que seu conteúdo é a arbitrariedade intuitivista da "intuição da essência" (portanto, irracionalista): "Justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo, pertencente essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento".[2*] Este é "justamente o ser do ente": o objeto da ontologia.

O progresso que a colocação do problema por Heidegger apresenta em relação ao pensamento de Mach é que ele traz energicamente ao centro a diferença entre a essência e o fenômeno, ao passo que este só podia fazer diferenciações abertamente subjetivistas no plano do mundo fenomênico ("economia do pensamento"). Mas o aspecto progressista da colocação do problema do conhecimento feita por Heidegger e que, dada a fome de

---

[*] *Ibid.* (ed. bras. modif.). (N.T.).
[1] *Ibid.*, p. 35 (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 66).
[*] [2] *Ibid.* (ed. bras. *ibid.*). (N.T.).

objetividade típica da época, contribuiu muito para a sua influência, não prosperou em razão da forma como o próprio Heidegger concebeu as respostas, pois, segundo esse método, só a "intuição das essências" pode decidir o que se apreende como "essência oculta" e cujo ponto de partida é a realidade imediatamente existente e percebida pela subjetividade imediata. Também em Heidegger a objetividade das objetivações ontológicas continua sendo puramente declarativa, de modo que a proclamação dessa objetividade não pode resultar em outra coisa senão numa intensificação do pseudo-objetivismo e – graças ao seu princípio e critério intuitivista de seleção – da irracionalidade dessa esfera de objetivações.

Mas esse obscurecimento terminológico do idealismo subjetivo se revela a cada vez que Heidegger se pronuncia sobre questões concretas. Daremos apenas um exemplo: "*Só 'se dá' verdade na medida e enquanto a ser aí é*. [...] As leis de Newton, o princípio de contradição, toda verdade em geral só é verdade enquanto a ser-aí é. Antes do ser-aí em geral e depois do ser-aí em geral não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento".[1] Essa concepção não é menos subjetivo-idealista que a de qualquer seguidor de Kant ou da dupla Mach-Avenarius.

E esse malabarismo com categorias aparentemente objetivas sobre bases extremamente subjetivistas perpassa toda a filosofia de Heidegger. Ele se apresenta com a pretensão de fundar uma doutrina objetiva do ser, uma ontologia, no entanto, a essência ontológica daquilo que constitui justamente as categorias centrais do seu mundo é determinada, no fundo, de modo puramente subjetivista, a despeito de seus termos pseudo-objetivistas. Assim, ele diz sobre o ser-aí: "por princípio ser-aí é ontologicamente de tudo que é presente e real. O seu 'subsistir' não está fundado na substancialidade de uma substância, mas sobre a "independência" do si-mesmo, cujo ser é concebido como cuidado".[2] E em outro lugar "O ente [...] somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*".[3]

A arbitrariedade acima analisada da transição à – suposta – objetividade se manifesta claramente em algumas observações metodológicas anteriores às que acabamos de citar: "Mais elevada do que a realidade está a *possibilidade*. A compreensão

[1] *Ibid.*, p. 226 (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 295 e 296).
[2] *Ibid.*, p. 303 (ed. bras.: *ibid.*, p. 372, modif.).
[3] *Ibid.*, p. 41 e 38 (ed. bras.: *ibid.*, p. 69 e 70 modif.).

da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade", pois está claro que quem aspira com seriedade a suplantar cientificamente (e também filosoficamente) a arbitrariedade subjetivista-irracionalista só pode ter na realidade objetiva o critério para a distinção entre as possibilidades autênticas e as meramente pensadas. Com muito acerto, Hegel fez uma nítida distinção entre as possibilidades concretas e as abstratas. Foi apenas o subjetivismo consciente de Kierkegaard que inverteu a hierarquia das posições filosóficas, colocando a possibilidade acima da realidade no intuito de criar – no vazio – um espaço para as livres decisões do indivíduo preocupado única e exclusivamente com a salvação de sua alma. Nesse ponto, Heidegger segue na esteira de Kierkegaard, mas com a diferença de que – por oposição a seu mestre –, ele insiste em declarar a objetividade das categorias que assim nascem (os chamados existenciais); mas, com isso, ele apenas compromete ainda mais as consequências e a credibilidade de sua filosofia.

A pretensão de objetividade aparece em Heidegger de forma ainda mais explícita que em Scheler. Apesar disso, o caráter subjetivista da fenomenologia mostra-se de modo mais gritante naquele do que neste. A tendência husserliana à cientificidade rigorosa é completamente pulverizada aqui. Heidegger ocupa-se de fundar uma doutrina objetiva do ser, uma ontologia, e por isso precisa traçar uma linha divisória muito clara entre esse projeto e a antropologia. Mas quando passa a falar de seus problemas centrais, e não se limita a abordar de longe problemas puramente metodológicos, fica evidente que sua ontologia nada mais é que uma mera antropologia baseada na filosofia da vida e disfarçada sob roupagem objetivista. (Nisso Heidegger se acha diante de um dilema insolúvel, como em seu tempo Dilthey; e de novo nos deparamos com a mesma oposição entre ambos: Dilthey recua assustado diante do dilema, procurando se desviar dele, ao passo que Heidegger, de modo elegante e declarativo, mas abertamente irracionalista, corta o nó.) Assim, por exemplo, é característico que ele procure denunciar a tendência antropológica fundamental da "lógica transcendental" kantiana, a fim de fazer do filósofo de Königsberg um precursor da filosofia existencialista, do mesmo modo como Simmel buscara fazer dele um precursor da filosofia da vida.

No entanto, essa tendência, em Heidegger, manifesta-se em toda parte e não apenas em sua interpretação de Kant. Segundo sua concepção, a antropologia não é uma disciplina particular, mas "a palavra designa hoje uma tendência fundamental da posição atual que o homem ocupa frente a si mesmo e na totalidade do ente. De acordo com esta posição fundamental, nada é conhecido e compreendido

até que seja *aclarado antropologicamente*. Hoje a antropologia não busca apenas a verdade sobre o homem, mas sim decidir sobre o significado da verdade em geral."[1]

E ele explica sua tomada de posição, que supõe uma identidade objetiva entre sua ontologia e a antropologia, dizendo que, se é certo que nenhuma outra época avançou tanto sobre o conhecimento do homem quanto a atual, "também [é verdade que] em nenhuma outra época soube-se menos sobre o que o homem é. Em nenhuma outra época, o homem foi tão problemático quanto na atual".

Com isso, fica claramente expressa a negatividade das tendências de Heidegger em relação à visão de mundo. Para ele, a filosofia não é mais a ciência "rigorosa" e imparcial de Husserl, nem o ponto de partida para uma concepção concreta do universo, tal como fora a filosofia da vida desde Dilthey até Spengler e Scheler. Sua tarefa consiste, antes, segundo Heidegger, em "deixar a investigação aberta por meio das perguntas".[2] Com um *pathos* kierkegaardiano, Heidegger comenta essa sua posição: "Faz sentido e é correto pensar que o homem, por conta do fundamento de sua íntima finitude, necessita da "ontologia", quer dizer, da compreensão do ser, como criador e infinito, portanto, ciente de que a ideia de uma essência infinita não rechaça nada tão radicalmente quanto uma ontologia? Ou somos vítimas da loucura da organização, da agitação e da velocidade a tal ponto que já não podemos ser amigos do essencial, do simples e do constante...?"[3]

Portanto, o que Heidegger chama de fenomenologia e ontologia não é na realidade outra coisa senão a descrição antropológica do ser-aí humano a partir de uma concepção abstrata e mítica, coisa que, em suas descrições fenomenológicas concretas, converte-se inadvertidamente numa pintura – geralmente interessante – do ser-aí do filisteu intelectual da fase de crise do período imperialista. O próprio Heidegger, até certo ponto, reconhece isso. Seu programa é mostrar o ente "em sua *cotidianeidade* mediana, tal como ela é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*".[4] E o que há de propriamente interessante no modo de filosofar de Heidegger é essa descrição extraordinariamente minuciosa de como "o homem", o sujeito portador

---

[1] *Kant und das Problem der Metaphysic* (*Kant e o Problema da Metafísica*), Frankfurt a.M., 1934, p. 199.
[2] *Ibid.*, p. 235.
[3] *Ibid.*, p. 236.
[4] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 16 (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 44).

da existência, desintegra-se e perde-se em si mesmo, "antes de tudo e na maioria das vezes", nessa cotidianeidade.

Também por falta de espaço, não podemos retratar essa imagem heideggeriana aqui. Destacaremos apenas um aspecto dela, a saber, o fato de que a impropriedade do ser-aí cotidiano, tal como Heidegger o percebe, aquilo que ele chama de "queda" do ser-aí, deve-se ao ser social. A sociabilidade do homem é, para Heidegger, um dos "existenciais" do ser-aí, termo que, nessa esfera, equivale, na terminologia heideggeriana, ao que são as categorias no campo do pensamento. Desse modo, a existência social equivale ao reino anônimo do "impessoal". Citemos uma passagem um pouco extensa dessa descrição, a fim de que o leitor possa obter uma imagem concreta da ontologia da cotidianeidade de Heidegger: "O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O quem é o neutro, o *impessoal*. [...] O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das "grandes multidões" como *impessoalmente* se retira; achamos "revoltante" o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal que não é nada determinado, mas que todos são, embora como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. [...]. Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença cotidiana já se entregou na convivência de um com o outro. Nestas características ontológicas da convivência cotidiana, ou seja, no espaçamento, medianidade, nivelamento, publicidade, desencargo de ser e contraposição, reside a "consistência" [...] O impessoal é e está no modo de inconsistência do próprio e de impropriedade. Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da presença, da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada. Ao contrário, neste modo de ser, a presença é um *ens realissimum*, caso se entenda "realidade" como um ser dotado do caráter de presença. Na verdade, o impessoal, assim como a presença, não é algo simplesmente dado. Quanto mais visivelmente gesticula o impessoal, mais é difícil de percebê-lo e apreendê-lo e menos ele se torna um nada. Para uma "visão" ôntico-ontológica, destituída de preconceitos, o impessoal se revela como "o sujeito mais real" da cotidianidade."[1]

---

[1] *Ibid.*, p. 126s . (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 179 s., modif.).

Essas descrições constituem a parte mais vigorosa e mais sugestiva de *Ser e Tempo* e nelas reside, muito provavelmente, o motivo da extensa e profunda influência obtida por essa obra. Aqui Heidegger traça, com os recursos da fenomenologia, uma série de imagens interessantes da vida interior, da concepção de mundo em que se reflete o processo de desintegração da intelectualidade burguesa dos anos do pós-guerra. Imagens sem dúvida alguma sugestivas, pois são, no plano descritivo, imagens autênticas e fiéis daquele reflexo da consciência que a realidade do capitalismo imperialista, no período do pós-guerra, provoca naqueles que não têm nem a capacidade nem o interesse de se colocar para além das vivências de seu ser-aí individual em prol da objetividade, ou seja, da indagação das causas histórico-sociais que as produzem. Mas não acreditamos que Heidegger, com essas tendências, esteja sozinho em seu tempo; não só a filosofia de Jaspers expressa tendências semelhantes, mas também grande parte da beletrística do período (basta mencionar o romance de Céline, *Voyage au bout de la nuit*, e os casos de Joyce, Gide, Malraux e outros). De fato, e reconhecendo o que há de parcialmente justo nessas descrições de estados de alma, é preciso perguntar: até que ponto elas correspondem à realidade objetiva? Até que ponto transcendem os sujeitos que assim reagem? Não há dúvida de que essa pergunta tem uma importância crucial para a filosofia. Quanto à beletrística, o fundamental é também o nível de concreção e profundidade com que a realidade é apreendida e representada, embora, nesse caso, a margem de jogo seja muito mais elástica; as questões que surgem dessa problemática, no entanto, fogem ao contexto da presente discussão.

Que as descrições de Heidegger se refiram aos estados de alma provocados pela crise do capitalismo imperialista do período do pós-guerra, é algo que fica claro não somente pela influência de *Ser e Tempo* para além dos círculos dos leitores especificamente interessados nos problemas da filosofia, mas também pelo fato de que elas foram repetidas por críticos filosóficos, ora em tom de elogio, ora em tom de censura. O que Heidegger descreve aqui é o lado intelectual, burguês-subjetivo, das categorias econômicas do capitalismo, obviamente apresentado sob a forma de uma subjetivação radicalmente idealista e, portanto, deformada. Nesse sentido, poderíamos dizer que Heidegger dá continuidade à tendência de Simmel, quando este falava da necessidade de "construir um piso sobre o materialismo histórico", a fim de evidenciar as supostas premissas filosóficas e até metafísicas dessa teoria. No entanto, a diferença é aqui mais instrutiva que a afinidade. Essa diferença se manifesta tanto na metodologia quanto no

estado de espírito da obra de Heidegger. Metodologicamente, pelo fato de que, contrariamente a Simmel, que critica expressamente o materialismo histórico e trata de "aprofundá-lo" no sentido de sua própria filosofia, mediante uma interpretação idiossincrática, Heidegger não faz qualquer referência a essa teoria. Em *Ser e Tempo*, ele não apenas procura omitir sistematicamente o nome de Marx, inclusive nas alusões que faz a suas ideias, como também passa ao largo de todas as categorias objetivas da realidade econômica.

O método de Heidegger é radicalmente subjetivista: suas descrições tratam exclusivamente dos reflexos anímicos da realidade econômico-social. E nisso se mostra na prática a identidade interior entre fenomenologia e ontologia, o caráter subjetivo desta, em que pesem todas as reivindicações declarativas de objetividade. E mostra inclusive que essa inflexão à ontologia – supostamente objetiva – torna a concepção filosófica de mundo ainda mais subjetivista do que era na época do subjetivismo abertamente radical de um Simmel, por exemplo, pois se nesse último ainda refulgem pelo menos alguns pálidos e deformados contornos da realidade social objetiva, Heidegger a reduz simplesmente a uma sucessão de estados de alma descritos em termos fenomenológicos. Essa mudança de método guarda uma relação profunda com a transformação dos fundamentos do estado de espírito geral. Simmel fazia filosofia nos dias juvenis e cheios de esperança da filosofia da vida. Por mais que se referisse a uma "tragédia da cultura" e criticasse a civilização capitalista, ele entendia que o dinheiro era "o guardião da interioridade". Com Heidegger essas ilusões já estão há muito enterradas. Há tempos que a interioridade do indivíduo renunciou a qualquer plano de conquista do mundo; já não considera o entorno social como algo decerto problemático, mas no qual a interioridade pura pode se expandir livremente, antes o enxerga como uma ameaça constante, assustadora e inapreensível, alheia a tudo o que é essencial à subjetividade. É claro que também não se trata de uma vivência nova do homem burguês sob o capitalismo: Ibsen, por exemplo, já a havia plasmado muitos anos antes na famosa cena em que Peer Gynt – como símbolo da problemática da substancialidade ou insubstancialidade da própria vida – descasca uma cebola para encontrar nela somente cascas e nenhum núcleo. Em Heidegger, essa vivência interior do velho e fracassado Peer Gynt se converte na máxima determinante de suas descrições. Não é outro o sentido de seu "impessoal" (que, traduzido para a linguagem da vida social significa a vida pública, democrático-burguesa do período imperialista, como a da

época de Weimar): "Desse modo, a compreensão do ser-aí do impessoal *não vê* a si mesma em seus projetos, no tocante às possibilidades autênticas do ser".[1] Para Heidegger, isso constitui uma espécie de prova ontológica a favor do antidemocratismo. E mais adiante, avança nesse mesmo pensamento com mais clareza conceitual: "ser-aí decai de si mesmo em si mesmo, na falta de base e na nulidade da cotidianeidade imprópria". É justamente isso que é ocultado pela vida pública e que aparece como "vida concreta". No entanto, tudo isso não passa de um turbilhão ilusório. "Esse destacar contínuo da autenticidade, sempre dissimulado, junto com o lançamento no impessoal. A cotidianeidade média da existência pode ser definida como ser-no-mundo que é enganosa a cada vez que se manifesta.[2] A cotidianidade do termo médio do ser-aí pode definir-se.

Aqui fica claro que a transição da fenomenologia para a ontologia, em Heidegger, está essencialmente voltada contra a perspectiva socialista do desenvolvimento social, tanto quanto o método de todos os principais pensadores burgueses desde Nietzsche. A crise alemã do pós-guerra e o posterior recrudescimento das lutas de classe – e, como pano de fundo, a existência e o constante fortalecimento do socialismo na União Soviética, juntamente com a difusão entre a classe trabalhadora e intelectuais da teoria marxista altamente desenvolvida por Lênin – força os homens a tomarem uma decisão pessoal com muito mais determinação que em períodos mais tranquilos. E já temos visto que Heidegger não combate explicitamente as teorias econômicas do marxismo-leninismo, nem as consequências políticas derivadas delas – pois não é capaz disso, como também não o é a camada social por ele representada –, mas antes procura se esquivar da necessidade de extrair consequências sociais, limitando-se a difamar "ontologicamente" como "não verdadeira" toda atividade pública do homem.

A sensação de que o homem burguês deixa de ser algo essencial, de que se torna até mesmo irrelevante, é uma vivência geral da intelectualidade dessa época; os raciocínios complicados e as pesadas introspecções fenomenológicas de Heidegger repousam sobre um vasto material de experiências vividas nessa camada social e nela encontram ressonâncias. Heidegger predica o

---

[1] *Ibid.*, p. 174 (§ 37) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 235, modif.).
[2] *Ibid.*, p. 178 (§ 38) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 240).

desprezo por toda atuação de caráter social, do mesmo modo como, em seu tempo, Schopenhauer havia proclamado seu desprezo pela ideia burguesa de progresso, de transformação democrática. No entanto, o desprezo de Heidegger traz implícita uma atitude reacionária ainda mais forte que o quietismo de Schopenhauer. É claro que este também pôde ser facilmente instrumentalizado para atividades contrarrevolucionárias por parte daqueles que o defendiam, e isso justamente nos momentos de recrudescimento revolucionário, e Nietzsche veio demonstrar que não é preciso muito esforço para conduzir os pressupostos schopenhauerianos, também no plano filosófico, a um ativismo contrarrevolucionário. Poderíamos dizer sem grande exagero que, no período da luta da burguesia imperialista contra o socialismo, Heidegger está para Hitler e Rosenberg do mesmo modo como Schopenhauer está para Nietzsche.

No entanto, os acontecimentos nunca se repetem mecanicamente, e isso vale também para a História da Filosofia: o sentimento humano de retraimento tem acentos completamente distintos e até opostos em Schopenhauer e Heidegger. Nesse último, o desespero não oferece ao indivíduo nenhum espaço de liberdade, como em Schopenhauer, para a contemplação estética e religiosa "redimida". O sentimento de uma ameaça geral abarca já todo o campo da existência individual. E embora sua descrição fique deformada em virtude do solipsismo do método fenomenológico, trata-se, apesar de tudo, de um fato social, isto é, da situação interior do indivíduo burguês (sobretudo do intelectual) durante o período do capitalismo monopolista em decomposição diante da perspectiva de seu declínio. O desespero de Heidegger possui assim um duplo caráter: por um lado, há o inexorável desmascaramento da nulidade interior do indivíduo que vive o período de crise do imperialismo; de outro – na medida em que as razões sociais dessa nulidade são fetichizadas numa atemporalidade e numa forma antissocial –, vemos como o sentimento que assim nasce pode se transformar facilmente numa atividade reacionária desesperada. Não é por acaso que a agitação de Hitler apelava constantemente ao sentimento de desespero. Tratando-se das massas trabalhadoras, é claro que o desespero brotava de sua situação econômico-social. Mas não há dúvida de que, entre os intelectuais, aquele sentimento de nulidade e desespero – de cuja verdade subjetiva parte Heidegger e que foi por ele traduzido em conceitos, sendo filosoficamente esclarecido e canonizado como "autêntico" – deixou um terreno muito propício para que influência da agitação hitlerista prosperasse.

Este ser da cotidianeidade, do domínio do "impessoal", é, pois, a rigor, um não ser. E, de fato, Heidegger determina o ser não como o imediatamente dado, mas como o mais remoto: "*do ponto de vista ontológico, o ente que nós mesmos somos*

é o mais distante".[1] O que é mais próprio no homem se vê esquecido e soterrado na cotidianeidade; e a missão da ontologia consiste justamente em retirá-lo do esquecimento.

Essa atitude diante da vida (da vida social de seu tempo) determina todo o método de Heidegger. Temos apontado reiteradamente para o subjetivismo insuperável da fenomenologia, para a pseudo-objetividade da ontologia. Mas somente agora, quando temos diante de nós, de modo tanto intrínseco quanto estrutural, com certa concreção, a imagem de mundo de Heidegger, podemos ver claramente que tal método – apesar de toda a sua precariedade objetiva – é o único possível para os fins que persegue, pois, segundo a concepção de Heidegger, na vida social dos homens não se trata de uma relação entre o subjetivo e o objetivo, de uma interdependência entre o sujeito e o objeto, mas do "próprio" e do "impróprio" dentro do mesmo sujeito. Na ontologia, a ultrapassagem ontológica sobre a realidade objetiva posta "entre parênteses" só tende à objetividade na aparência, em virtude de suas formas metodológicas de expressão; na verdade, ela se endereça a outra camada, supostamente mais profunda, da subjetividade. E não é só isso: podemos afirmar que, em Heidegger, uma categoria (um existencial) expressará de modo tão mais autêntico o ser, estará tão mais perto deste quanto menores forem as determinações da realidade objetiva que incidem sobre ele. Daí que as determinações com que aqui nos encontramos (o estado de alma, o "cuidado", a angústia, o chamado etc.), tenham todas elas, sem exceção, um caráter decididamente subjetivo.

Daí que, quanto mais a ontologia de Heidegger mergulha no irracional, mais ela se desenvolve em sua verdadeira essência. É verdade que Heidegger sempre tenta se desvencilhar do irracionalismo. Assim como em relação ao problema do idealismo e do materialismo, ele procura se colocar além da oposição entre racionalismo e irracionalismo em prol de uma "terceira via". Mas essa tarefa é impossível para ele. Veja-se, por exemplo, que, após criticar reiteradamente as limitações do racionalismo, ele aduz o seguinte comentário: "Também não é menor a falsificação que abriga os fenômenos no refúgio do irracional. O irracionalismo – enquanto o outro lado do racionalismo – fala apenas estrabicamente daquilo para o que o racionalismo é cego."[2] E uma vez que, aos olhos de Heidegger, essa cegueira racionalista consiste numa atenção aos

[1] *Ibid.*, p. 311 (§ 63) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 103).
[2] *Ibid.*, p. 136 (§ 29) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 190).

fatos cognoscíveis e às leis da realidade objetiva, não há como separá-lo do irracionalismo, pois se uma objetividade não é vista à luz de nenhum critério relacionado com a realidade cognoscível, se a objetividade surge da pura interioridade, é inevitável que o resultado da investigação possua um caráter irracionalista.

Tal já é o caso de Kierkegaard. No entanto, mesmo tendo a possibilidade de trabalhar com categorias teológicas e por meio disso chegar a uma pseudorracionalidade ou a uma pseudodialética, ele não recuou nem um passo diante das consequências mais radicais, assumindo, justamente, a propósito das questões decisivas da existência, a forma do paradoxo, isto é, do irracional. A Heidegger falta tanto a possibilidade de recorrer a categorias explicitamente teológicas quanto a ousadia necessária para recomendar abertamente o irracionalismo. No entanto, todas as descrições ontológicas de Heidegger demonstram que a desobjetivação de todas as determinações da objetividade conduz, na realidade, ao irracionalismo – a despeito de que no papel as palavras podem sugerir outra coisa. Daremos apenas um exemplo. Heidegger fala de "estados de espírito". A princípio, eles parecem ocultar seu porquê, seu de onde e para onde. "esse caráter do ser-aí, desse onde para onde, esse aí que leva derrelição desse ente seu aí como um ser no mundo do aí ...mas a "facticidade" que nasce desse modo "*não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter de ser do ser-aí assumido na existência, embora, desde o início, reprimido*."[1] Na medida em que – segundo o "projeto" de Heidegger – se produz aqui uma reação do ser ou de sua intenção, o assim descoberto (e o caminho pelo qual se descobre) não pode deixar de ser irracionalista. O caminho até o ser implica o desprezo por todas as determinações objetivas da realidade. A ontologia de Heidegger exige sempre imperativamente esse desprezo, de modo que o homem (o sujeito, o ser-aí) possa esquivar-se ao poder aniquilador do "impessoal" que leva consigo o "impróprio".

Como se pode ver, a ontologia heideggeriana converte-se insensivelmente numa moral e quase numa prédica religiosa; e nessa inflexão moral-religiosa da teoria do conhecimento revela-se a influência determinante de Kierkegaard

---

[1] *Ibid.*, p. 135 (§ 29) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, p. 189 modif.).

sobre a colocação do problema e do método de Heidegger. O conteúdo dessa prédica é que o homem deve "essencializar-se", preparar-se para escutar e compreender "o chamado da consciência", para assim ir amadurecendo até o "estado de decisão". E também esse processo é descrito muito detalhadamente por ele. Aqui, como no caso anterior, não podemos fazer outra coisa senão esboçar muito genericamente o seu núcleo. A descoberta da nulidade do ser-aí oculto no "ser decaído" é revelada pela ontologia: "A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal ... Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada".[1]

Daí a essência do "ser-aí" heideggeriano. A única diferença entre uns homens e outros é que sejam ou não conscientes disso. Torna-se consciente por meio da consciência. "A consciência é o clamor da cura que, a partir da estranheza do ser-no-mundo, conclama o ser-aí para assumir o seu poder ser e estar em débito mais próprio. ... A compreensão do clamor abre o próprio ser-aí na estranheza de sua singularidade".[2]

Quando o homem compreende esse clamor, ele se coloca no "estado de decisão". Heidegger sublinha com grande *pathos* o significado desse "existencial". Depois do que ficou dito, não pode gerar nenhuma surpresa a negação total da possibilidade de que o "estado de decisão" mude o mínimo que seja o entorno do homem; não se toca nem mesmo no domínio do "impessoal". "Quanto a seu 'conteúdo', o 'mundo' à mão não se torna um outro mundo, o círculo dos outros não se modifica embora, ... O não estado de decisão do impessoal permanece, também, predominante embora não seja capaz de alcançar a existência decidida".[3] A metodologia e o conteúdo heideggeriano expressam aqui, numa terminologia extraordinariamente complicada (e, sobretudo, afetada), o sentimento da vida do filisteu intelectual na dura época de crise: trata-se de rechaçar os perigos que ameaçam a própria "existência", de tal modo que o homem não se considere obrigado por isso a modificar as próprias condições exteriores de vida e, muito menos, a cooperar com a mudança da realidade social objetiva. Por mais difícil que seja compreender Heidegger, esse pensamento é facilmente extraído de sua filosofia.

---

[1] Was ist Metaphysik?, Bonn, 1926, p. 19 s. (ed. bras.: Que é Metafísica?. In: *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo:Abril Cultural, 1973. p. 10. Coleção Os Pensadores).

[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 289 e 295 (§ 59 e 60) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 77 e 85 modif.).

[3] *Ibid.*, p. 297 e 299 (§ 60) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 87 e 89 modif.).

Portanto, a única coisa que se obtém como resultado é a consciência de que o ser-aí é culpável enquanto tal. E a vida autêntica do homem decidido consiste em preparar-se para a morte; "correr ao encontro da possibilidade" é como se diz isso na terminologia de Heidegger. E aqui volta-se a ver a figura de Kierkegaard, ainda que, certamente, sem sua terminologia marcadamente protestante.

Esta teologia heideggeriana sem religião positiva e sem um Deus pessoal tem que conter, evidentemente, como toda filosofia da vida, uma nova e própria teoria do tempo. Essa também é uma necessidade metodológica. Não por acaso a contraposição rígida de espaço e tempo constituía um dos pontos mais débeis do racionalismo não dialético. Ora, mas se a suplantação real dessa falha só pode ter lugar na interdependência de espaço e tempo a partir da realidade objetiva, a filosofia irracionalista da vida dirige há muito tempo, desde sempre, seus mais vorazes ataques contra o conceito de tempo do racionalismo e – do mesmo modo como no campo da filosofia social contrapõe cultura e civilização – apresenta o tempo e o espaço como dois princípios diametralmente opostos e até inimigos entre si. A conquista do tempo tem importância para a filosofia da vida – tal é o reverso daquela intenção polêmica – porque a identificação de vivência e vida (existência), indispensável para seu pseudo-objetivismo, só pode ser bem-sucedida mediante uma concepção subjetivista e irracionalista do tempo que corresponda a essa exigência.

Heidegger confere a isso uma grande importância. Traça uma nítida linha separando sua concepção e a de Bergson, a quem condena – junto com Aristóteles e Hegel – como representante da concepção "vulgar" do tempo. Este tempo que ele chama de "vulgar" é o habitual, dissociado em passado, presente e futuro; o tempo do mundo "decaído" do "impessoal", o tempo que se conta e se mede, o tempo do relógio etc. O tempo autêntico, ao contrário, não conhece nenhuma ordem de sucessão: "O futuro não *vem depois* do vigor de ter sido e este não *vem antes* do presente. A temporalidade se temporaliza num futuro presentificante do vigor de ter sido."[1]

A oposição a Bergson (mas não a Aristóteles e a Hegel), gnosiologicamente, não passa de uma mera distinção de simples nuanças, pois ambos – Bergson e Heidegger – contrapõem ao tempo objetivamente real um tempo subjetivamente vivido e eleito como autêntico. Ocorre apenas que em Bergson, que na essencialidade de sua teoria do conhecimento é um fenômeno do pré-guerra e cuja filosofia mostra muitos parentescos com Simmel e o pragmatismo, o

[1] *Ibid.*, p. 350 (§ 68) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 149, modif.).

tempo vivido era um *organon* da conquista individual-subjetiva do mundo, ao passo que, na filosofia da ressaca de Heidegger, o tempo "real" retira-se do mundo, converte-se em algo teológico e carente de conteúdo, concentra-se exclusivamente no fator da decisão interior. Por isso Bergson aponta suas armas sobretudo contra o tempo "espacial", contra a formação de conceitos das ciências exatas, e seu tempo "real" está voltado para a vivência artística, ao passo que em Heidegger o tempo vulgar corresponde ao ser-aí decaído do "impessoal" e o real aponta na direção da morte (também aqui não é difícil perceber que a diferença entre a concepção de tempo de Heidegger e a de Bergson possui um caráter social e está determinada pelo inimigo a ser combatido. Bergson polemiza essencialmente contra a concepção de mundo materialista das ciências da natureza típica do período de ascensão da burguesia, ao passo que Heidegger, também em sua teoria do tempo e na concepção da historicidade, estreitamente vinculada a ela, se volta sobretudo contra o novo adversário, contra a influência do materialismo histórico, que começa a se fazer sentir em todos os aspectos da vida). Mas em ambos os pensadores essa oposição colocada dentro do conceito de tempo é um veículo para a proclamação de uma filosofia irracionalista. Heidegger "descobre" que o tempo desempenha um papel central, até agora inadvertido, na *Crítica da Razão Pura*, de Kant, sobretudo no capítulo sobre o esquematismo. Esse papel central, explica Heidegger, "abala o domínio da razão e do entendimento. A lógica foi despojada da preeminência que lhe havia sido conferida tradicionalmente dentro da metafísica. Sua ideia mesma chega a ser problemática".[1] Heidegger, portanto, inclui Kant entre os pais do irracionalismo moderno.

Nessa concepção de tempo, mostra-se a segunda tendência fundamental de Heidegger, que consiste em demonstrar a historicidade elementar do ser-aí, como fundamento para a compreensão da história. Heidegger tem razão quando toma partido contra os neokantianos, que procuram fundamentar a historicidade a partir de um "postulado" subjetivo, assinalando que o ser tem de ser necessariamente histórico para que possa existir uma ciência da história. Nesse ponto, como em tantos outros, a filosofia da vida se escora sobre os escombros do idealismo não dialético. O próprio Heidegger, ao determinar de modo concreto sua historicidade "existencial", retrocede ainda mais que os neokantianos.

[1] Heidegger, *Kant*, ed. cit., p. 233.

Para ele, consequente com sua doutrina, o fenômeno originário da história do ser-aí, quer dizer, a vida do indivíduo, o "contexto da vida entre o nascimento e a morte". Contexto que também se define a partir da vivência (de modo inteiramente fiel à metodologia diltheyniana da filosofia da vida): "Pois ele *consta de* uma sequência de vivências 'no tempo'".[1] Uma dupla distorção decorre daí. Em primeiro lugar, não se consideram "originários" os fatos históricos da natureza (a teoria de Kant e Laplace, darwinismo etc.), mas antes se toma como ponto de partida, como "fenômeno originário" a conexão – muito distante da "originariedade" – entre as vivências humanas. E, em segundo lugar, Heidegger não se dá conta de que seu "fenômeno originário" é, na realidade, um fenômeno derivado: uma consequência do ser social, da prática social dos homens, fora da qual não pode surgir jamais tal "contexto" entre as vivências. Quando Heidegger capta alguma ligação nesse sentido, rechaça como algo preso ao âmbito do "impessoal". Desse modo, um derivado deformado da práxis social dos homens como "fenômeno originário" da história, como originário, não só é isolado da história real, mas também contraposto a ela como uma antinomia. Nessa tendência que falsifica a estrutura da realidade, o caráter pré-fascista da filosofia heideggeriana mostra-se com grande plasticidade. Quando a historicidade primária é assim "fundamentada ontologicamente", o resultado inevitável disso é a decisiva distinção heideggeriana entre a história "própria" e a "imprópria": "Correspondendo ao enraizamento da historicidade no cuidado, o ser-aí sempre existe, como algo historicamente próprio ou impróprio".[2]

De acordo com a concepção de Heidegger, a história real é "imprópria", assim como o tempo real é tido como vulgar. Com essa fundamentação da história aparentemente conforme a estrutura do ser, Heidegger no fundo suprime a historicidade, na medida em que só reconhece como histórica a atitude moral de "estado de decisão" de um filisteu qualquer. Em sua análise do ser-aí cotidiano, Heidegger rechaça toda atitude humana orientada aos fatos objetivos ou às tendências da vida histórico-social. Nas suas palavras: "Significaria um grande equívoco o *que* se abre com o estado espírito e *como* ele o faz com o que ser-aí

[1] Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 373 s. (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 177).
[2] *Ibid.*, p. 376 (§ 72) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 181, modif.).

"simultaneamente" aí conhece, sabe e acredita. Mesmo que o ser-aí estivesse "seguro" na fé de seu "para onde" ou pretendesse saber a seu de onde mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o estado de espírito do ser-aí diante do fato de seu para quê, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável. Do ponto de vista ontológico-existencial, não há nenhuma razão para se desprezar a "evidência" da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado."[1]

O aclaramento do ser-aí só pode brotar do interior, já que todo conhecimento objetivamente orientado para objetividade – supostamente – para Heidegger – leva à queda, ao impessoal, isto é, ao "impróprio". Nesse sentido, Heidegger é consequente consigo mesmo quando, ao instituir a historicidade do ser-aí rechaça também, com a mesma força, tudo o que é historicamente objetivo; portanto, a historicidade heideggeriana nada tem a ver com o fato "ser-aí se dar em uma 'história universal'".[2] Heidegger tem certa razão ao polemizar aqui contra a velha fundamentação idealista da teoria da história. O "*lugar* do problema da história .... Não é na história como ciência que se deve buscar a história .... É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode se tornar *objeto* possível da história".[3] Também aqui Heidegger especula não sem certa habilidade com a derrocada do idealismo, dando a aparente impressão de que pretende converter em ponto de partida da história a essência histórica do próprio ser-aí. Mas isso não ocorre. De um lado, o próprio ser-aí aparece nele, como temos visto, totalmente subjetivado e, de outro, ele "depura" radicalmente a historicidade originária do ser-aí de toda relação com a história real, com a história objetiva, pois, em suas palavras, mais acima transcritas, "correspondendo ao enraizamento do cuidado existente no ser-aí como algo historicamente próprio ou impróprio".[4] De onde se pode logo chegar, consequentemente, a essa conclusão: "O ser-para-a-morte em sentido próprio, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento velado da historicidade do ser-aí".[5]

---

[1] *Ibid.*, p. 135 (§ 29) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 190).
[2] *Ibid.*, p. 332 (§ 66) (ed. bras.: *ibid.*, parte 2, p. 127, modif.).
[3] *Ibid.*, p. 375 (§ 72) (ed. bras.: *ibid.*, parte 2, p. 180, modif.).
[4] *Ibid.*, p. 376 (§ 72) (ed. bras.: *ibid.*, parte 2, p. 181, modif.).
[5] *Ibid.*, p. 386 (§ 74) (ed. bras.: *ibid.*, parte 2, p. 192, modif.).

Com isso também se estabelece, naturalmente, uma historicidade "imprópria". Diante do conteúdo essencial da concepção de Heidegger, isso soa como uma concessão, pois se na história só interessa aquilo que, em termos teológicos, chama-se "salvação da alma", fica difícil ver como é que todas as demais coisas, cujo papel só pode consistir, no máximo, em desviar o ser dos trilhos da história, podem ter um caráter histórico. Mas Heidegger às vezes fala de uma historicidade primária e outra secundária, às vezes de uma historicidade própria e outra imprópria. "Instrumento e obra, ... instituições têm sua história. Mas também a natureza é histórica. Sem dúvida ela não o é quando falamos de "história da natureza" e sim como paisagem, região de exploração e ocupação, como campo de batalha e lugar de culto".[1] Vemos assim que a história "imprópria" de Heidegger não destoa muito da "historicidade" de Spengler; no entanto, enquanto em Spengler essa "historicidade" é parte orgânica de sua concepção, em Heidegger ela colide com seu pensamento fundamental e constitui em última instância um lastro supérfluo. Em parte, ela é fruto de sua aversão à necessidade de se alinhar abertamente ao irracionalismo radical, à rejeição radical de toda postura científica; em contrapartida, ela é uma herança – tornada inorgânica – da concepção teológica fundamental que guia o caminho heideggeriano até a salvação da alma, caminho pelo qual sua filosofia – uma filosofia sem Deus e sem alma – perderia os princípios que antigamente eram seus pontos de orientação.

Aqui fica claro um momento essencial da relação de Heidegger com Kierkegaard, pois essa duplicação da história em própria e imprópria ocorre sob a influência da polêmica de Kierkegaard contra Hegel. Porém, como é comum na história, também aqui o pensamento reacionário é mais franco, honesto e consequente nas fases mais iniciais de desenvolvimento do que em seus epígonos imperialistas (Isso também guarda relação, como temos assinalado repetidas vezes, com o fato de que Kierkegaard lutava contra a concepção burguesa do progresso histórico, ao passo que Heidegger se propõe a combater o poder de atração da perspectiva socialista de desenvolvimento). Kierkegaard só reconhece uma história universal para Deus. Para o homem, a quem, segundo seu modo de conceber a história, não cabe outra coisa senão – isso é bem eloquente – ser seu espectador, não existe história, mas somente um desenvolvimento individual, religioso-moral. Eis aqui como Kierkegaard

---

[1] *Ibid.*, p. 388 (§ 75) (ed. bras.: *Ser e Tempo*, parte 2, p. 194 e 195, modif.).

Se expressa: “a imanência histórico-mundial é sempre perturbadora para o ético e, no entanto, a visão histórico-mundial reside precisamente na imanência. Se um indivíduo vê algo ético, é o ético em si próprio, e um reflexo disso o induz a ver o que ele, contudo, não vê. Por outro lado, com isso, ele está, ou esteve, eticamente motivado para esclarecer-se a respeito de si mesmo. Pois seria incorreto concluir que: quanto mais alguém estiver desenvolvido eticamente, tanto mais verá o ético na história do mundo; não, é bem o contrário: quanto mais eticamente desenvolvido estiver, menos se preocupará com o histórico-universal.

Que me seja permitido por meio de uma imagem tornar mais sensível a diferença entre o ético e o histórico-universal, a diferença entre a relação ética do indivíduo com Deus e a relação do histórico-universal com Deus. Um rei às vezes possui, como se sabe, um teatro real só para ele, mas essa diferença, que exclui os súditos, é casual. É diferente quando falamos de Deus e do teatro real que Ele tem para si mesmo. Portanto, o desenvolvimento ético do indivíduo é o pequeno teatro privado onde é Deus o espectador, mas onde, ocasionalmente, o próprio indivíduo também o é, embora ele deva ser, essencialmente, o ator, que, no entanto, não ilude, mas revela, assim como todo desenvolvimento ético consiste em revelar-se diante de Deus. Mas a história do mundo é o palco real para Deus, onde ele, não por acaso mas de modo essencial, é o único espectador, porque ele é o único que o pode ser. Para esse teatro o acesso não está aberto a nenhum espírito existente. Se alguém tem a pretensão de ser espectador ali, simplesmente esquece que ele próprio deve ser ator nesse pequeno teatro, deixando àquele real espectador e poeta [decidir] de que modo quer fazer uso dele no drama real, *Drama Dramatum*.”[1]

O retrocesso em relação à literatura e à filosofia clássica alemã vem à tona aqui bruscamente. Enquanto para Goethe os mais autênticos problemas éticos de seu *Fausto* só podiam resolver-se no “grande mundo” da segunda parte da obra, Kierkegaard restringe a ética ao “pequeno mundo” da primeira parte; enquanto a ética hegeliana desemboca na história universal, Kierkegaard exclui precisamente esta, por princípio, da atividade “existencial” do homem.

É certo que, como ocorre frequentemente nesse período, Kierkegaard conecta a filosofia da vida com certas questões não resolvidas da dialética

---

[1] Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Jena, 1910, v. VI, p. 235 (ed. bras.: *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. v. I, *op. cit.*, p. 217).

idealista burguesa. A debilidade da Filosofia da História de Hegel, que resulta numa contemplação do decurso global, possibilita a colocação do problema por Kierkegaard, que descarta esta atitude contemplativa como um gesto alienado, professoral, inadequado e até degradante ante os problemas essenciais da vida humana, contrapondo-lhe, pelo menos na aparência, uma atitude prática. Essa prática kierkegaardiana – que não passa de uma vingança irônica contra Hegel, na medida em que este se mostra incapaz de pensar a prática histórica de modo consequente até o fim, na medida em que essa prática, ao chegar no presente, transforma-se em contemplação (na "coruja de Minerva") – não tem, no fundo, se nos detivermos em sua essência real, nada a ver com a prática, a única realmente histórica; além disso, o fato de que Kierkegaard, como temos visto mais acima, negue energicamente essa práxis implica que se pode renovar em sua filosofia com certa consequência o velho dualismo da filosofia teológica da história. Também para ela o caminho de salvação da alma individual é o conteúdo autêntico da história. Mas a velha teologia, sobretudo a católica, ainda podia inserir esses caminhos individuais de salvação numa história teológica do cosmos e da humanidade e assim chegar – como em Bossuet, por exemplo –, dentro de seu próprio marco, a uma concepção unitária da história. Como temos visto, o caminho de salvação das almas é também, como conteúdo da história, a base sobre a qual descansa a concepção da história kierkegaardiana. Porém, uma vez que, segundo Kierkegaard, todo homem que busca a sua existência, a salvação de sua alma, tem necessariamente de estabelecer uma relação imediata e só realizável por ele mesmo com Cristo, com a fonte da salvação, e como aqui, na esfera da existência efetiva, anula-se toda historicidade (pois qualquer homem pode se considerar discípulo direto de Cristo), resulta que a história mesma se faz totalmente transcendente; só no reconhecimento de que os homens adotavam, antes do advento de Cristo, uma posição substancialmente distinta ante sua própria existência, conservam-se as marcas de uma historicidade teológica. Mas também aqui se enfrentam e se contrapõem, em última instância, dois "tipos" de comportamento existencial, ambos a-históricos por si mesmos, de modo que a historicidade se determina única e exclusivamente pelo advento de Cristo, que separa entre si os períodos e os dois tipos.

Aquela vingança irônica de Kierkegaard contra Hegel a que nos referíamos só foi possível porque o ponto mais alto de sua Filosofia da História, em que pesem seus esforços enérgicos, em parte bem-sucedidos, de interpretar a história simplesmente como um produto da prática humana, perdia-se em meio às névoas de uma teologia idealista, cujo resultado era justamente essa contemplação ao mesmo tempo "divina" e

da história; o lugar de tal consideração teórica, de uma síntese intelectual das experiências da prática anterior, a serviço de uma prática futura, melhor e mais consciente. Não há dúvida de que a crítica de Kierkegaard tinha certa razão de ser diante dessa atitude contemplativa de Hegel. Simplesmente enquanto crítica, claro está, pois tão logo essa crítica se concretiza, ela se transforma numa teologia irracional – por oposição à teologia racional de Hegel que leva ao reconhecimento da conceitualidade. E essa relativa justificativa da crítica kierkegaardiana termina ali onde, por esse caminho, o historicismo hegeliano é suplantado por uma rejeição franca e aberta da história.

Pois bem, em Heidegger deparamos com uma problemática parecida com a de Kierkegaard, ainda que sem Deus, sem Cristo e sem alma. Heidegger trata de criar uma filosofia teológica da história para o "ateísmo religioso". Daí que desapareçam dele todos os momentos intrínsecos da teologia, inclusive os kierkegaardianos, ficando de pé somente o andaime teológico, agora completamente vazio. Também para Kierkegaard as categorias da vida perdida da individualidade isolada (do filisteu) – tais como a angústia, o cuidado, o sentimento de culpa, o estado de decisão etc. – são os "existenciais" da realidade "própria". No entanto, ao passo que Kierkegaard, graças aos restos de uma filosofia teológica da história, que lhe permite instituir uma história real para deus, está em condições de negar radicalmente a historicidade para o homem singular que busca a salvação de sua alma, Heidegger vê-se obrigado, pelo contrário, a mascarar esse ser-aí a-histórico como história "própria", de modo a obter assim o contraste com a negação da história real (da história "imprópria"). E também nessa oposição entre ambos os pensadores irracionalistas vemos que o decisivo é o conteúdo histórico-social. Kierkegaard, que rechaçava filosoficamente o progresso democrático-burguês, podia ver se abrir ante si o caminho de retorno ao mundo feudal da religião, ainda que nele esta concepção já estivesse sujeita, como vimos, ao processo de deterioração da decadência burguesa. Um filósofo como Heidegger, ao contrário, que atua no período de crise do capitalismo monopolista e nas proximidades de um Estado socialista cada vez mais vigoroso e dotado de maior poder de atração, só podia esquivar-se das consequências obrigatórias deste período de crise degradando a história real enquanto história "imprópria" e reconhecendo como história "própria" somente um tipo de desenvolvimento anímico que, por meio do cuidado, do desespero etc. aparta o homem da ação social e das decisões sociais, ao mesmo tempo que o lança num estado de tamanha desorientação que acaba pavimentando o caminho para o ativismo reacionário do hitlerismo.

Como já vimos, toda a arrogante discussão da filosofia heideggeriana sobre o tempo e a história não avança um só passo à frente de sua ontologia da vida cotidiana; também aqui o conteúdo não é outro senão a vida interior do filisteu moderno nulificado, paralisado ante o nada, e que pouco a pouco se torna consciente de sua própria nulidade.

Depois dessa análise da filosofia existencial de Heidegger, podemos fazer um breve resumo da filosofia de Jaspers. Uma e outra são extraordinariamente parecidas, tanto em seu ponto de partida quanto em suas consequências. E não deixa de ser interessante e instrutivo o fato de que Jaspers se apresente abertamente como psicólogo, já que isso, vinculado ao desenvolvimento da fenomenologia em Scheler e Heidegger e à influência cada vez maior da psicologia descritiva de Dilthey, vem coroar o desmascaramento de sua pseudo-objetividade originária.

A primeira obra filosófica influente de Jaspers, a *Psicologia das Visões de Mundo* (publicada em 1919), é uma tentativa de pôr em prática o programa diltheyniano de uma tipologia das visões de mundo. Mas nela se constata a renúncia ao sonho de Dilthey de que a tipologia abrisse caminho para uma visão de mundo filosófica objetiva. Muito pelo contrário. Sob a influência de Kierkegaard e Nietzsche, nos quais Jaspers enxerga os filósofos de nosso tempo, assim como sob a ação do relativismo sociológico de Max Weber, esta tipologia proclama cabalmente seu total repúdio à possibilidade e ao valor de um conhecimento filosófico objetivo.

Nesse sentido, Jaspers vai mais longe que todos os seus predecessores no que concerne ao relativismo radical da filosofia da vida. Designa tudo o que há de objetivo no conhecimento com o nome irônico de "habitáculo", com o que se expressa mais uma vez a velha contraposição da filosofia da vida entre o vivo e o fossilizado, mas com o matiz específico de que, aqui, toda objetividade se apresenta, expressamente, como algo fossilizado e morto. Eis o que diz Jaspers acerca desse problema: "Toda teoria formulada sobre a totalidade se converte num habitáculo despojado da vivência original das situações limites e entorpece o nascimento de forças que, dinamicamente, buscam o sentido da existência futura na própria e cobiçada experiência, colocando em seu lugar a quietude de um mundo transparente e perfeito, capaz de satisfazer a alma com um sentido eternamente presente".[1]

Basta pensar nas manifestações de Simmel, extensamente citadas mais acima por nós, acerca das relações entre a alma e o espírito objetivo, acerca da

[1] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicologia das Visões de Mundo*), 2. ed., Berlim, 1922, p. 254 s.

"tragédia da cultura", concebida de um modo francamente relativista, para se perceber a extensão percorrida desde então pela filosofia da vida no caminho de regressão para o nihilismo relativista. Jaspers considera que todo "habitáculo" não só é funesto para a vida em geral, para o desenvolvimento do indivíduo – a única coisa importante para ele – como também envolve, ademais, um perigo social, já que "... com a afirmação de uma verdade como válida universalmente para todos os homens... começa ao mesmo tempo a *inveracidade*".[1]

Esse pensamento se coloca claramente na linha de Kierkegaard. Jaspers parte da premissa de que toda verdade objetiva dotada de vigência e obrigatoriedade geral se faz incondicionalmente contrária à veracidade e à honradez subjetivas interiores do indivíduo, excluindo-a como inimiga inconciliável. (Esse tipo de raciocínio já se encontra em Nietzsche.) A atitude anticientífica adquire assim um caráter metafísico-moral. E, assim como em seus predecessores, também em Jaspers essa inflexão possui um caráter antidemocrático. Jaspers enxerga as potências da objetividade que ameaçam a veracidade subjetiva quase exclusivamente ali onde surge uma hegemonia democrática das massas. E isso o leva a considerar o fanatismo e a força bruta como as consequências necessárias mais importantes daquela "inveracidade", nascidas da fé do mundo nas verdades do "habitáculo". Já em Heidegger nos encontramos com uma clara tendência antidemocrática: a figura mítica, fenomenológica do "impessoal" não é outra coisa senão uma concentração caricatural daquele "anonimato" e daquela "ausência de responsabilidade" que os publicistas reacionários têm considerado sempre como a característica fundamental de toda democracia. Em Jaspers, essa tendência culmina no filisteísmo mais extremo: verdade, autenticidade e humanidade são qualidades que só se encontram, segundo seu modo de ver, no indivíduo "interiorizado", voltado exclusivamente para si mesmo (no filisteu intelectual, que repudia a vida pública); toda influência das massas é tida – conforme reza o filisteísmo alemão autêntico – como inveracidade e barbárie.

Esse subjetivismo radical, tal como se manifesta claramente na teoria do "habitáculo", é o traço específico da filosofia de Jaspers. Todo conhecimento do mundo objetivo não tem outra utilidade senão a puramente técnica; a única coisa que encerra uma significação real, que afeta o ser, é o "esclarecimento da existência". Acerca desse aspecto medular de sua filosofia, Jaspers pronuncia-se

---

[1] Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groningen, 1937, p. 71 s.

nos seguintes termos: "A filosofia da existência se *perderia* imediatamente caso acreditasse *saber outra vez o que é o homem.* Voltaria a fornecer roteiros para investigar em seus tipos a vida humana e a vida animal, se converteria de novo em antropologia, psicologia, sociologia. Mas ela só pode ter um sentido caso careça de base em sua objetividade. Ela desperta o que não conhece; ilumina e move, mas não fixa nada... O esclarecimento da existência não conduz a nenhum resultado, pois carece de objeto. A clareza da consciência encerra uma exigência, mas não a realiza. E, como sujeitos do conhecimento, temos de nos resignar a isto. Pois não sou o que conheço e não conheço o que sou. Em vez de conhecer minha existência, só posso iniciar o processo do esclarecimento".[1]

E dessa posição nasce em Jaspers a tendência kierkegaardiana, que guarda muitos pontos em comum com a de Heidegger, a saber: a de enxergar algo real somente na interioridade, na própria alma, na atitude do indivíduo totalmente isolado que conserva a "existência". É preciso reconhecer, no entanto, que Heidegger formula esse ponto de vista com consequências um tanto abstratas, e seu triste filisteísmo só vem claramente à tona quando, a partir dessa base, ele almeja revelar a historicidade do ser-aí. Jaspers, ao contrário, tomando por base seu solipsismo kierkegaardiano, pretende oferecer uma ampla e concreta filosofia, uma crítica extensa e desenvolvida da cultura. Por isso a fisionomia do intelectual filisteu, o pedantismo vão e filistino, torna-se mais proeminente nele.

Jaspers chega inclusive a exigir atitude política, o que é um absurdo segundo seus pressupostos; ele condena tanto "o apoliticismo como a vontade política cega". Donde se depreende o seguinte ideal do filisteu: "Só uma paciência de grande fôlego na decisão de subitamente intervir, um amplo saber que vá além da realidade obrigatória e permaneça aberto aos vastos e infinitos espaços do possível, podem conduzir nesse ponto a algo mais que o simples tumulto, a destruição e o torvelinho das coisas".[2] Essa exigência se mostra tão mais cômica porque Jaspers, coerente com sua teoria, rechaça todo prognóstico, toda previsão: "O saber previdente que considera o curso das coisas é um saber de possibilidades, entre as quais não há porque figurar o que chegará a ser real".[3]

---

[1] Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlim-Leipzig, 1931, p. 146 s.
[2] *Ibid.*, p. 78.
[3] *Ibid.*, p. 185 s.

E assim, depois de todas essas excursões estéreis pelo mundo da realidade, só se mantém de pé a perspectiva kierkegaardiana: "como a marcha do mundo é impenetrável e até hoje o melhor tem fracassado e pode voltar a fracassar; como, portanto, a marcha de longo prazo do mundo não é de modo algum a única coisa que importa, devemos abandonar todos os planos e toda a atuação em prol do porvir remoto, para nos dedicarmos aqui e agora a criar e animar o ser-aí... Agir com autenticidade no presente é no fim das contas a única coisa que com certeza me é dado fazer."[1]

Essa sabedoria última, muito afinada com a doutrina de Heidegger, engendra em Jaspers uma contradição um tanto cômica. Ele vê no homem de hoje, voltado apenas para si mesmo, um progresso (um despojar-se do "habitáculo", uma suplantação das filosofias objetivas enganosas do passado, suplantação levada a cabo com ajuda de Kierkegaard e Nietzsche); a rigor, ele deveria – tal como Simmel fez de modo muito consequente com seu subjetivismo – aplaudir o presente, já que dele surgiu esse homem e essa colocação filosófica autêntica do problema. Porém, como em Jaspers palpita um ódio verdadeiramente animal contra as massas, um medo pavoroso diante delas, da democracia e do socialismo, vemos que a glorificação romântica do passado emerge nele paralelamente à polêmica contra o "habitáculo". Assim, por exemplo, ele defende, *en passant*, a igreja como "condição de existência da liberdade que a cada momento se gera",[2] esquecendo completamente, ao dizer isso, que, de acordo com sua teoria, toda igreja deveria ser necessariamente um "habitáculo". Também nesse ponto volta a se revelar para nós a superioridade dos "clássicos" da reação filosófica sobre seus epígonos: Kierkegaard, adotando o ponto de vista de seu protestantismo existencial, formulou sempre as mais apaixonadas denúncias contra a igreja. Essa contradição a que nos referimos torna cômico, oportunista e vazio todo o gestual grandiloquente de Jaspers. O nihilismo se transforma, mais uma vez, num "ascetismo do mundo interior", calvinista e modernizado ao modo filisteu; e assim, nos termos da filosofia da vida, surge uma caricatura da sociologia relativista de Max Weber.

Heidegger conteve-se com a elaboração de seu "existencial". Jaspers, pelo contrário, publicou um grande sistema da filosofia em três volumes com o título entre orgulhoso e modesto de *Filosofia*. Na introdução desta obra (Orientação universal e esclarecimento da existência) encontra-se uma exposição prolixa

---

[1] *Ibid.*, p. 187 s.
[2] *Ibid.*, p. 172 s.

do que temos esboçado aqui. Somente ao chegar na terceira parte (Metafísica) surge uma “doutrina cifrada” em que a impossibilidade de um conhecimento objetivo da realidade se transforma numa forma positiva de apreensão do mundo. Jaspers quer, de um lado – seguindo o modelo de Kierkegaard e Nietzsche –, manter de pé o gesto intrépido de um destruidor da objetividade, mas, de outro, não tem nem a fé de Kierkegaard no cristianismo primitivo nem a visão nietzschiana do advento de uma era imperialista, e assim ele procura extrair algo de inquestionavelmente positivo do nada nadificante heideggeriano, em vez de assumir as devidas consequências niilistas. Comparada com o nihilismo radical de Heidegger, a posição de Jaspers é a de quem ficou no meio do caminho.

Assim, a filosofia de Jaspers, tal como a de Heidegger, termina por não atingir nenhum resultado do ponto de vista filosófico, mas, apesar disso, com consequências sociais extraordinariamente amplas. Heidegger e Jaspers levam às últimas consequências o relativismo e o irracionalismo radicalmente individualistas e filistinamente aristocráticos. Ali aonde chegam essas doutrinas deparamos com a época glacial, o Polo Norte, um mundo desabitado, um caos carente de sentido, o nada em torno do homem, e o conteúdo interior dessa filosofia é o desespero e a solidão irremediável do próprio homem. Com isso, esses filósofos traçam uma imagem bastante fiel do que realmente se passava no interior de extensos círculos da intelectualidade alemã entre fins da década de 1920 e começo da de 1930. Mas eles não se limitam a uma mera descrição de fatos. Sua descrição é, ao mesmo tempo, uma interpretação: uma alegação em favor da carência de sentido de toda atividade dentro desse mundo. Sua parcialidade se revela no fato de que os traços negativos do que chamam de “mundo” incidam exclusivamente sobre a sociedade democrática. Nas vésperas da crise e no transcurso dela, é uma tomada decisiva de partido. Por meio dela, no entanto, aprofunda-se a atmosfera geral de desespero de extensas camadas da burguesia alemã, e sobretudo de seus intelectuais, a ponto de que eventuais tendências rebeldes sejam desperdiçadas e, por um desvio de energias, acabem prestando um serviço nada depreciável à agressividade reacionária. Se o fascismo conseguiu educar amplos setores da intelectualidade alemã numa neutralidade mais que benévola, isso se deveu em boa parte, não há dúvida, à filosofia de Heidegger e Jaspers.

E, para chegar a essa conclusão, é até certo ponto indiferente saber qual foi a posição adotada pessoalmente por eles ante o fascismo, sobretudo porque nenhum dos dois foi infiel o bastante aos pressupostos e às consequências de sua própria filosofia para realmente se insurgirem contra Hitler. O fato de Heidegger atuar abertamente como fascista, enquanto que Jaspers, por razões puramente particulares, não pudesse chegar a tanto,

cuidando de manter à sombra de Hitler seu *otium cum dignitate*, para então, ao fim do regime, quando os ventos pareciam soprar à esquerda, fazer pose de antifascista, não altera em nada a realidade das coisas. A julgar pelo conteúdo real de sua filosofia, ambos foram precursores do irracionalismo fascista.

VII. A filosofia da vida pré-fascista e fascista (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieck, Rosenberg)

A filosofia da vida passa rapidamente pelo episódio "existencialista" que acabamos de descrever, para se voltar a uma preparação aberta e combativa da reação iminente e bárbara. Nisso reside o significado da filosofia de Ludwig Klages. Seus primeiros escritos datam do período do pré-guerra. Membro proeminente do círculo de George, separa-se deste para seguir seu próprio caminho. O que faz, a rigor, é converter-se à filosofia da vida numa luta aberta entre razão e cultura (e para nos darmos conta de que se trata de correntes da época e não de individualidades isoladas, basta se ater ao surpreendente paralelismo que manifesta a tendência do pensamento de um homem politicamente orientado à esquerda como Theodor Lessing). Porém, o traço antropológico da filosofia da vida se destaca em Klages mais claramente que em seus predecessores. Grande parte de suas atividades literárias se baseia, neste terreno, na fundamentação das novas ciências da "caracterologia". Com ela, chegamos à completa dissolução do conhecimento objetivo em uma teoria dos tipos.

Se em Dilthey a tipologia antropológica ainda estava subordinada à ciência objetiva, colocando-se acima dela a partir de Jaspers, com Klages ela se torna um ataque frontal ao espírito da cientificidade, ao papel que a razão, o conhecimento e o espírito desempenharam e desempenham no desenvolvimento global da humanidade.

A concepção fundamental de Klages não pode ser mais simples: existe uma vida cósmica geral de que o homem naturalmente participou no começo de seu desenvolvimento: "onde quer que haja um corpo vivo, há também uma alma; onde quer que haja uma alma, há também um corpo vivo. A alma é o sentido do corpo, a imagem do corpo é a manifestação da alma. O sentido se vive interiormente, a aparência exteriormente. Aquele tem de se tornar imagem caso queira comunicar-se e a imagem necessita interiorizar-se de novo

a fim de poder atuar. Tais são, falando sem metáfora, os dois polos da realidade."[1]

Esse estado cósmico-naturalista, orgânico e vivo, é sufocado e desintegrado pelo "espírito". "A lei do espírito se dissocia do ritmo da vida cósmica".[2] Eis o conteúdo da história humana: "o que sobre a alma se eleva é o espírito, sobre o sonho a vigília inteligente, sobre a vida que devém e perece uma ação destinada a permanecer".[3] Ninguém sabe como se operou essa mudança formidável, mas é um fato que "um poder extramundano irrompeu na esfera da vida"[4] (Klages retorce aqui num sentido místico-reacionário a exposição que Bachofen faz do comunismo primitivo). Mas se é uma incógnita o motivo que levou o espírito a impor seu domínio, sua ação é absolutamente evidente para Klages: trata-se simplesmente de "matar a vida".[5]

Toda a filosofia de Klages é apenas uma série de variações em torno desse pensamento primário. Seu significado reside em que nunca antes a razão havia sido combatida de um modo tão aberto e radical. Klages qualifica a atividade da razão de "perversidade"[6] e "sacrilégio".[7] A sede de saber é colocada por ele no mesmo plano da curiosidade convencional e vulgar. E a propósito disso ele faz uma descrição de um jovem que, segundo a lenda, empolga-se em descobrir a imagem velada de Sais: "o que é que a rigor move o jovem em seu empenho de erguer o véu? É o ímpeto de investigar ou, simplesmente, e falando em termos mais prosaicos, a curiosidade? Entre o ímpeto investigador e a curiosidade não há em essência diferença alguma. Uma e outra brotam da inquietude do intelecto, que não sossega enquanto não se apropria do que tem diante de si. O ímpeto de conhecer é o ímpeto de apropriar-se de algo... e aquilo de que se apodera o espírito fica infalivelmente privado de encanto e até destruído quando sua essência é o mistério."[8] Nisso reside, cabalmente, segundo a concepção de Klages, o que toda cientificidade tem de "sacrílego", pois o essencial, desse ponto de vista filosófico, não é, de modo algum, o conhecimento, mas somente a "revelação dos mistérios".[9]

---

[1] Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, 2. ed., München, 1926, p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 65.
[3] Klages, *Der Mensch und das Leben*, Jena, 1937, p. 32.
[4] *Ibid.*, p. 33.
[5] *Ibid.*, p. 51.
[6] *Ibid.*, p. 33.
[7] *Ibid.*, p. 214.
[8] *Ibid.*, p. 215 s.
[9] *Ibid.*, p. 79.

Somente preservando o respeito pelo misterioso é possível adotar uma atitude viva diante da vida. É claro que assim a categoria "vida" perde, em Klages, toda relação com o biológico, e ele mesmo diz, abertamente, que a biologia não sabe "em que consiste a vitalidade das coisas vivas".[1] E nesse ponto é muito característico que Klages, assim como todos os colegas da filosofia da vida, mostre-se com a pretensão de sobrepor-se à oposição de idealismo e materialismo. Nesse sentido, segundo seu modo de ver, a aparente oposição de ser e consciência encobre "o que não é nem *cogitare* nem *esse*, nem espírito nem matéria e encerra, no entanto, uma importância maior que uma e outra para os seres temporais, a saber, a vida... O espírito sabe que o ser é, mas só a vida vive".[2]

Esse modo de conceber a vida representa, até aqui, o ponto culminante do irracionalismo da filosofia da vida, mas contém, ao mesmo tempo, não uma simples negação niilista, como havia sido até então, mas sim a transformação da filosofia num mito direto. Klages fundamenta na teoria do conhecimento sua nova teoria do mito, na medida em que joga a coisa contra a imagem. A coisa é um produto morto do espírito, a imagem um fenômeno animado. E essa contraposição permeia toda a sua teoria do conhecimento, bem típica da etapa mitológica da filosofia da vida e que, embora tenha sua importância, não passa, por si mesma, de um mero sofisma. De fato, Klages aceita para o mundo do espírito a teoria do conhecimento dos neokantianos e dos positivistas, a fim de contrapor a ela no mundo da alma uma concepção demagógico-pseudomaterialista de sujeito e objeto. "A imagem – diz – tem uma realidade independente da consciência (pois lhe é indiferente o fato de que, posteriormente, eu me recorde dela ou não); a coisa é trazida ao mundo pela consciência e só existe para uma interioridade de seres pessoais".[3] É notório que a independência do mundo material constitui a base sobre a qual descansa a teoria do conhecimento do materialismo filosófico. E é bem característico que Klages aparente aceitá-la precisamente no mais subjetivo de tudo, que são os produtos da fantasia. Essa sofística é justamente o que caracteriza o pseudo-objetivismo da teoria do mito da filosofia da vida.

---

[1] Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, Leipzig, 1921, p. 4.
[2] *Ibid.*, p. 137 s.
[3] Klages, *Kosmogonischer Eros*, ed. cit., p. 79.

A essa teoria do conhecimento convertida em mito também pertence naturalmente uma teoria do tempo, uma descoberta do "tempo real", um tempo tão radicalmente distinto do tempo do mundo intelectual como o de Bergson ou o de Heidegger. Também nesse ponto a polêmica de Klages é contra o futuro, que, segundo ele, não é "uma qualidade do tempo real". Foi a "humanidade prometeica que elevou o futuro ao mesmo plano da realidade que o passado... A humanidade heraclítica da 'história universal' destruiu e destrói com o fantasma cerebral do 'futuro' a realidade do que foi... desfaz o nexo fecundante da proximidade com a distância para suplantá-lo com a referência *ahasveriana* do presente àquele espectro do distante que chamamos futuro."[1] O tempo real é, pelo contrário, "um rio que corre do futuro ao passado".[2] Em Klages descobrimos também, portanto, a luta conta a realidade de uma história universal que ele considera como um sacrilégio do espírito e da razão cuja maior infâmia consiste em atrever-se a traçar metas para o futuro, destruindo com isso o enraizamento da alma com o mito, com o domínio do passado. E não é preciso se esforçar muito para destacar que a teoria do tempo proposta por Klages e sua concepção da história, intimamente relacionada com ela, respondem, assim como as teorias de Spengler ou Heidegger, à mesma necessidade social da burguesia imperialista, ou seja, a necessidade de combater o socialismo. O matiz das divergências entre essa ou aquela carece no fundo de importância, pois coincidem no essencial, isto é, em inverter resolutamente os nexos efetivos da realidade objetiva; todas essas teorias são simplesmente outras tantas etapas na trajetória do irracionalismo alemão rumo a Hitler.

Desse modo surge um mundo do vazio e da desolação, desalmado e perverso. O mundo do mito não pôde se proteger contra a irrupção do espírito, mas se impõe como um destino sombrio sobre o mundo da razão imperante. Por toda parte Klages vê consumar-se essa vingança das potências míticas subjugadas, desde a decadência de Roma até a ruína das nações atuais profetizada por ele. E a única missão que a sua filosofia pode oferecer ao homem é simplesmente a de livrar-se do mundo perverso do espírito: a de "salvar a alma!".[3]

---

[1] *Ibid.*, p. 137 s.
[2] *Ibid.*, p. 140.
[3] Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, ed. cit., p. 52.

Com Klages vemos desenhar-se muito nitidamente os traços da nova etapa da filosofia da vida. De um lado, essa filosofia agora é uma inimiga abertamente militante da razão, o que não ocorria entre os pensadores de que tratamos anteriormente; de outro, a filosofia da vida, com Klages, manifesta-se abertamente pela primeira vez desde Nietzsche – se prescindirmos do episódio Spengler – como criadora de mitos concretos. Klages revela-se, assim, como um dos precursores diretos da "visão de mundo nacional-socialista", coisa que, aliás, seus filósofos oficiais não deixariam de reconhecer com gratidão. Claro que não sem alguma reserva. Em primeiro lugar, porque, embora sendo um filósofo da vida militante, Klages se manteve, apesar de tudo, no terreno do velho individualismo apolítico; o palanque de suas lutas não podia ser outro que o café ou o salão; seus combates não eram confeccionados para a rua. E, em segundo lugar, e sobretudo, porque Klages inclui a guerra entre as sequelas funestas do espírito, como uma força destruidora da cultura. Nesse ponto, os nacional-socialistas são obrigados a deixar de lado toda a piedade pelo venerável precursor. Seus admiradores fascistas criticariam sem nenhum tipo de pudor o pacifismo e o individualismo de Klages.

No trânsito da filosofia da vida para o fascismo surgem, assim, diversos filósofos da vida militantes em cujos escritos a oposição entre vida e morte já é interpretada de um ponto de vista social e político, em que a luta pelo aniquilamento da razão assume um caráter social. Essa etapa da filosofia da vida surge na maior parte dos casos sobre a base daqueles pequenos grupos e alianças que brotam por todos os lados no segundo lustro dos anos de 1920 e cujas tendências político-sociais oscilam entre a simpatia, não raro bem-intencionada, com o socialismo e a mais estreita afinidade com o nacional-socialismo, ainda que na maioria das vezes predomine neles essa segunda inclinação. Dentre a vasta literatura desse tipo, destacaremos apenas um autor muito característico e nitidamente orientado à direita: Ernst Jünger. Quando jovem, Jünger havia participado da Primeira Guerra Mundial imperialista, relatando logo, em narrativas não desprovidas de valor, o terror maquinal da guerra, combinado constantemente com aquelas "vivências exaltadoras do *front*", que, segundo a concepção da jovem geração militante dos filósofos da vida, lançaram as bases interiores para a futura renovação da Alemanha. Essa combinação do combate de máquinas e as vivências do *front* faz de Jünger um dos primeiros propagandistas da chamada "mobilização total".

Esse modo de colocar o problema desloca o conteúdo da oposição entre o vivo e o inerte. Escritores do tipo de Jünger, ao afirmarem a guerra moderna, não têm outra opção senão abdicar da ideia de rechaçar, como algo inerte, como um "habitáculo" morto, todas as formas fenomênicas do capitalismo moderno, ao modo como o fizeram Heidegger, Jaspers e Klages, os quais, a este respeito, partilham de uma mesma linha. A linha de demarcação entre morte e vida dá-se, segundo Jünger, entre o capitalismo pacifista burguês da República de Weimar e a renovação sonhada de um imperialismo germano-prussiano agressivo. E aqui é onde se introduz a demagogia social, a incorporação da classe trabalhadora ao projeto imperialista. Precursoras dessa nova síntese foram a literatura de guerra do tipo de Scheler e Sombart e, sobretudo, a obra de Spengler, *Prussianismo e Socialismo*. Mas é Jünger o primeiro a interpretar do ponto de vista da filosofia da vida a oposição entre burguesia e proletariado com o objetivo de obter a base social ampla necessária para a ansiada nova guerra imperialista, entendida como libertação da vida em face do mundo burguês morto. O irracionalismo da filosofia da vida assume, assim, franca e abertamente, sua missão histórica reacionária, que é a de lutar diretamente contra a visão de mundo do proletariado, contra o marxismo-leninismo. Aquilo que nos representantes da filosofia da vida do passado se obtinha apenas pela decifração de uma série de teorias complicadas e obscuras que aparentemente não guardavam a menor relação com essas questões, converte-se agora em declarações francas e inequívocas. Volta-se a mostrar aquilo que já se encontrava em Spengler: o fato de que essa luta, ainda que sendo franca e direta, era, ao mesmo tempo, uma luta indireta e demagógica: Spengler e Jünger já não tentam, como apologistas do imperialismo, demonstrar a superioridade do capitalismo sobre o socialismo, mas opor ao socialismo efetivo, como sistema social do futuro, um capitalismo monopolista batizado de "socialismo". Porém, enquanto Spengler ainda ignorava o proletariado, Jünger fala já demagogicamente em seu nome, tal como Hitler.

Jünger expõe essas concepções num livro programático intitulado O *trabalhador. Dominação e figura*. A "figura" já vinha sendo de há muito uma das categorias centrais da filosofia da vida (basta recordar a "morfologia" de Spengler). Aqui, esse conceito passa a ocupar o lugar central da tendência mitológica. Segundo Jünger, a metodologia que brota das figuras é revolucionária: "A visão das figuras é um ato revolucionário, na medida em que reconhece um ser na plenitude total e harmônica de sua vida. A grande superioridade desse

processo reside em que se opera além de toda vigência moral e estética e de toda vigência científica".[1] Claro está que a palavra "revolução" deve ser interpretada, tal como aqui se emprega, ao modo fascista: como a negação das formas de dominação democrático-parlamentaristas, na qual se aparenta demagogicamente suplantar com elas e nelas a sociedade burguesa. A filosofia da vida militante de Jünger rechaça o espírito e a razão tão radicalmente quanto Klages, mas a tônica, o acento, é totalmente diferente; a moral e a Filosofia da História são aqui política. Jünger não fala de perversidade e sacrilégio, mas de "alta traição do espírito".[2] E também o subjetivismo radical da filosofia da vida assume, em Jünger, uma nova exaltação e uma inflexão rumo ao histórico-político. Falando do nascimento do mito, Jünger diz: "O vencedor cria o mito da história",[3] frase na qual a negação de toda objetividade histórica alcança seu ponto culminante de modo cínico e declarado.

A ideia fundamental de que no plano da Filosofia da História se traduz essa nova etapa militante da filosofia da vida é bastante simples e primária. A "figura" do trabalhador, da qual se procura afastar cuidadosamente todo o aspecto econômico e aquilo que diz respeito à situação de classe, representa na cultura de nosso tempo o elementar, a vida, por oposição à burguesia, que jamais teve a menor noção de sua existência. Já apontamos mais acima que essa nova concepção vem desenvolver determinadas tendências contidas no conceito de "socialismo prussiano" de Spengler. Mas é necessário também colocar em relevo a diferença ente um e outro. Spengler estabelecia uma mera identificação. Jünger vê no prussianismo o "controle do elementar", dizendo, em seguida: "o conceito de trabalhador não exclui, mas antes inclui o elementar".[4]

Está contida aqui, do ponto de vista da filosofia da vida, a fundamentação da demagogia social irracionalista. O mundo morto do burguês é o mundo da "segurança". E essa crítica demagógica que a filosofia da vida faz à cultura burguesa é da maior importância para a fundamentação ideológica do fascismo. Por oposição a outras correntes reacionárias, que predicavam o retorno a períodos anteriores seguros e "orgânicos", a agitação do fascismo toma como ponto de partida a própria crise, a

---

[1] Jünger, *Der Arbeiter*, 2. ed., Hamburg, 1932, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] *Ibid.*, p. 204.
[4] *Ibid.*, p. 66.

dissolução de todas as condições de uma vida segura. E como Jünger, em seu íntimo, quer instaurar o reino da mais completa arbitrariedade, uma vez que sua tendência fundamental é a organização da guerra imperialista de agressão, é natural que ele aspire a esse nihilismo militante, ao abalo consciente de todo estado de segurança na existência do homem. Trata-se, portanto, de desacreditar a todo custo a ideologia da "segurança" como uma concepção morta e burguesa: o fascismo pretende instaurar um tipo de servidão brutal e sem escrúpulos, que não se detém nem retrocede diante de nada. E porque a "segurança" era uma categoria do humanismo clássico alemão (o primeiro que a formulou com uma grande decisão foi Wilhelm Humboldt), fica explicada a atitude hostil dos principais ideólogos do fascismo perante todo esse período. (Digamos, de passagem, que já a filosofia existencial de Heidegger e Jaspers havia contribuído muito, a seu modo, para minar a ideologia da "segurança".)

As duas figuras, a do trabalhador e a do burguês, excluem-se totalmente uma em relação à outra. O trabalhador representa um ser outro absoluto diante do burguês. Eis o ponto de partida da concepção radicalmente anti-histórica da história em Jünger, concepção mítica e aniquiladora do histórico: "uma figura *é*, e nenhum processo de desenvolvimento a faz aumentar ou diminuir. A história do desenvolvimento não é, portanto, a história da figura... O desenvolvimento conhece um começo e um fim, o nascimento e a morte, aos quais a figura se subtrai. A história não cria as figuras, mas muda com estas. Ela é a tradição que confere a si mesma um poder vitorioso."[1] Com isso, a história fica suprimida. Em suas origens, a filosofia da vida se propunha, com Dilthey e Simmel, a assegurar a autonomia da história ante o império da lei natural. E já então, principalmente em Dilthey, com a tendência de encontrar na fundamentação antropológica um ponto de apoio perante o relativismo histórico; tendência que conduzia, em Dilthey, como vimos, a uma antinomia do ponto de vista histórico e antropológico. A demanda por uma visão de mundo, a necessidade de uma visão de mundo capaz de se expressar nos termos da filosofia da vida, não tinha outra alternativa senão converter a história, cada vez mais energicamente, num mito, e de um modo cada vez mais enfático quanto maior fosse sua pretensão de concreção. Os mitos assim criados só podiam ver-se

[1] *Ibid.*, p. 79.

povoados pelas "figuras" da antropologia e da tipologia da filosofia da vida, hipostasiadas em essências. À medida que se vai avançando por esse caminho, a história real vai perdendo mais e mais seu significado para os representantes da filosofia da vida. Em Spengler, a história é substituída pelos mitos; em Heidegger, é reduzida à "inautencidade"; e em Klages ela surge como uma coleção de exemplos do pecado original da humanidade, e, em seguida, do domínio da razão, do espírito perverso. Por mais distintas que possam ser entre si, todas essas concepções têm um traço em comum, no qual o histórico aparece simplesmente como o movimento aparente de determinados tipos. E quanto mais militantemente reacionários estes mitos se tornam, quanto mais diretamente aparecem como precursores do mito fascista, mais se acentua sua polarização hostil, mais fortemente se vê que toda a história mistificada da vida não tem outra missão senão afirmar o direito exclusivo à vida de uma "figura" e o rechaço total da outra. Em Jünger essa linha de desenvolvimento alcança já seu pleno desenvolvimento, na medida em que isso é possível numa filosofia pré-fascista. Daqui até Rosenberg não há mais do que um pequeno passo.

E assim a figura do trabalhador (que, assim como em Spengler e Hitler, inclui não só o soldado, mas também o patrão) determina o mito do mundo atual. Esse mundo é um "ambiente de trabalho" e, no que se refere ao mundo burguês, um "museu". Para que se converta totalmente num "ambiente de trabalho" basta que a figura do trabalhador triunfe e com isso ela se transforma, ao mesmo tempo, em "paisagem planificada", em "espaço imperial".[1] O mito do trabalhador é, em Jünger, o mito do imperialismo belicamente agressivo.

Como vemos, a filosofia da vida tornada militante está a poucos passos da visão de mundo nacional-socialista. O que as separa, no fundo, não é senão o traço sectário da filosofia de Jünger e daqueles que pensam como ele. No seu foro íntimo, esses pensadores estão já resolvidos a tirar a filosofia da vida do gabinete de estudo e dos salões intelectuais e levá-la para a rua, uma vez que a tendência teórica de suas doutrinas apresenta um caráter fortemente político. Porém, sua metodologia e sua terminologia se fazem profundamente imbuídas da sabedoria esotérica própria dos pequenos grupos fechados e articulados entre si.

Os chamados representantes filosóficos da "visão de mundo nacional-socialista" herdam toda essa trajetória irracionalista da filosofia da vida

---

[1] *Ibid.*, p. 292.

do período imperialista, principalmente a da última etapa, e a utilizam sobretudo para erguer as pontes ideológicas necessárias entre a agitação de Hitler, carente de nível em todos os sentidos, e a intelectualidade alemã educada na filosofia da vida, atraindo esses intelectuais para o campo do nacional-socialismo ou pelo menos colocando-os numa atitude de neutralidade benevolente perante ele. Na propaganda nacional-socialista se distinguem, ademais, círculos de maior ou menor extensão. Rosenberg fica, de certo modo, a meio caminho entre Hitler e os filósofos oficiais do nazismo em sentido estrito, ideólogos do tipo de Baeumler e Krieck.

Esses dois últimos autores, que podemos considerar como os representantes da filosofia nacional-socialista oficial, incorporam a ideia da "mobilização total" de Jünger em sua consumação fascista da filosofia da vida; e ambos dão prosseguimento a sua polêmica demagógica contra a burguesia, a era burguesa, a cultura burguesa etc. E, a esse respeito, é característico o fato de que – uma vez que esses escritos não se dirigem a trabalhadores – tanto Baeumler quanto Krieck, seguindo as tradições da filosofia e da sociologia burguesas do período imperialista, limitem-se preferencialmente à crítica da cultura; quase não se fala do socialismo, nem mesmo no sentido com que o termo é usado nos palanques da agitação demagógica de Hitler e Rosenberg.

Só de um modo muito geral Baeumler coloca a tarefa de um "desaburguesamento" geral. A cultura burguesa aparece, nele, rebaixada e apresentada como algo depreciável. E isso ocorre predominantemente em função de uma militarização geral. Os intelectuais devem se educar como "soldados políticos". Baeumler descreve nos seguintes termos a desdita da história alemã no século XIX: "A fatalidade autêntica do século XIX foi o fato de que não houve coincidência entre a filosofia humanística e a filosofia silenciosa dos soldados do Estado maior prussiano".[1] E, em outra passagem, ele vê no fato de Nietzsche e Bismarck não terem podido chegar a um acordo um sintoma do desenvolvimento inadequado seguido sob o domínio da burguesia.[2] Desse modo, Baeumler aproxima-se muito da ideia spengleriana do "socialismo prussiano", reajustada por Jünger. Sua intenção é destacar o que há de novo e de específico no nacional-socialismo e distinguir sua concepção das correntes reacionárias do

[1] Baeumler, *Männerbund und Wissenchaft*, Berlim, 1934, p. 127.
[2] Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931, p. 125.

tipo anterior. Isso é o que inspira sua crítica ao velho militarismo, no sentido de que era "um heroísmo com má consciência". "A Alemanha era, antes da guerra, 'militarista' porque era demasiado pouco heroica". Um militar é, em geral, um "soldado degenerado no sentido civil"; o militarismo só reina ali onde o civil "traça o espírito das forças armadas". No entanto – e aqui é onde se manifesta a filosofia da vida – "o soldado é, num povo viril, uma *forma de vida*".[1] O ideal do "soldado político", do homem da SA e da SS é, portanto, a encarnação da vida por oposição ao mundo burguês enrijecido.

Assim temos novamente diante de nós a oposição entre o vivo e o morto. O morto é o mundo burguês da "urbanidade" e da "segurança", com todas as suas categorias sociais e culturais, Economia e Sociedade, segurança, gozo e interioridade. Morto é também seu universo intelectual, que se estende do humanismo clássico ao positivismo, ambos desprovidos de intuição e ousadia, e que, a despeito de seu cultivo da interioridade, são vazios em termos anímicos.[2]

Com esses violentos ataques a tudo o que se chama de cultura burguesa, a filosofia da vida fascista e militante professa orgulhosamente o nihilismo e o agnosticismo irracionalista, ainda que sob uma linguagem que pareça convertê-los em algo mítico-positivo. E esse elemento mítico passa a ocupar agora o lugar central na teoria do conhecimento dessa nova etapa da filosofia da vida. O filósofo fascista Böhm sustenta: "o inescrutável não é, para o pensamento alemão, a instauração de um limite, mas uma determinação totalmente positiva... Domina toda a nossa realidade e preside do menor ao maior.... O inescrutável, como precipitado insolúvel de nossa realidade, é essencialmente inacessível, mas de modo algum desconhecido. O conhecemos, e, ainda que ele não se deixe expressar, ele participa de nossa vida, ele determina nossas decisões, ele nos comanda.... O que é profundo não se deixa dizer, mas se mostra aos homens nos quais se faz presente."[3] (Daí se pode ver claramente que a fundamentação do que é vivo e alemão, pela filosofia da vida, coloca-se pura e simplesmente como base para os abusos e desmandos da arbitrariedade do *führer* Hitler).

---

[1] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, ed. cit., p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 62.
[3] Böhme, *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938, p. 34 s.

E na mesma linha de Böhme, Baeumler define a relação entre o mito e a história: "O problema do mito se coloca sem esperança alguma enquanto não nos desembaraçarmos da pergunta de como nasceu o mito. Pois ao formular essa pergunta, parte-se da premissa do fundamento firme do desenvolvimento da humanidade para perguntar-se como deve ter nascido o mito *dentro da história*. Pergunta que não pode receber uma resposta satisfatória, uma vez que está mal colocada. O mito é algo simplesmente a-histórico... O mito não só mergulha nos tempos ancestrais, mas também nos fundamentos originários da alma do homem."[1]

Do alto dessa iniciação mística no inescrutável, nos fundamentos originários, deprecia-se a causalidade como uma categoria da "segurança absoluta". Já com Jünger sabemos qual é a base social sobre a qual repousa essa tendência a desprezar a "segurança". Para os filósofos nacional-socialistas no sentido estrito, a luta conta a legalidade e a causalidade como formas de expressão da "segurança" segue ainda outra tendência, que é a de apresentar a completa arbitrariedade do domínio interno do hitlerismo como algo superior do ponto de vista da visão de mundo, como algo que se aproxima mais da vida e da alma germânica que a ordem suplantada do mundo burguês.

Surge assim em todos os campos a oposição entre vida e morte, que significa agora o confronto entre guerra e paz, entre o alemão e o não alemão, entre o nacional-socialismo e o "burguês" (plutocrático). As categorias fundamentais da filosofia da vida se convertem na fundamentação das palavras e dos atos da "revolução" nacional-socialista. O nihilismo da última etapa da filosofia da vida se converte no fundamento do "realismo heroico" dos fascistas.

Também para Baeumler, exatamente tal como nos adeptos modernos de Kierkegaard, vida significa decisão. Agir com base na visão de mundo nacional-socialista tem de ser algo por princípio irracional, imprevisível. Agir, diz Baeumler, "não é realizar os valores já conhecidos. Quem verdadeiramente age se acha sempre no incerto, é um 'ignorante', como diz Nietzsche. E isso é precisamente o que faz aquele que age verdadeiramente, que não se acha respaldado por nenhum valor. Aquele que age se expõe, seu elemento não é nunca a *securitas*, mas a *certitudo*".[2] (Quer dizer, a fé no "*Führer*" – G. L.) No entanto, enquanto a posição kierke-

---

1 Baeumler, *Der Mythus von Orient und Occident*, *Einleitung zur Bachofen-Ausgabe*, München, 1926, p. XC s.

2 Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, ed. cit., p. 91.

gaardiana conduz, em Heidegger, consequentemente, e em Jaspers, de modo mais encoberto, a um nihilismo, Baeumler resolve o problema de modo muito simples, opondo à vida como "fato cósmico" o conceito de vida da biologia. Este conduziria inevitavelmente ao relativismo, ao passo que aquele "oporia resistência a toda relativização".[1]

Vemos também aqui que a filosofia da vida fascista leva às últimas consequências as tendências anteriores dessa corrente de pensamento. Temos observado como o conceito de vida da filosofia da vida foi desprendendo-se pouco a pouco cada vez mais energicamente do conceito de vida da biologia; aqui nos encontramos já com uma oposição rigorosa, energicamente proclamada não só por Baeumler, mas também por Krieck e outros. Para Krieck, as teses da biologia, nem mais nem menos que as das outras ciências, são também parte do mito.[2] Ele concebe simplesmente como símbolos inclusive as categorias principais do fascismo ortodoxo, as categorias de raça e de sangue.[3] Por isso procede muito consequentemente ao definir nos seguintes termos a nova ciência da vida: "Na imagem que o homem forma de si mesmo o ponto culminante é a biologia universal. E essa imagem é descrita por meio de uma antropologia político-racial-nacional... Antropologia que passa a ocupar o lugar da desgastada filosofia".[4] Pode-se ver claramente como pode atingir a consequência última o princípio antropológico, tímida e vacilantemente introduzido por Dilthey e de que modo a filosofia da vida fascista resolveu o dilema do antropologismo na filosofia, segundo ela insolúvel.

Com isso chegamos ao esclarecimento real do que significa a "vida cósmica". Baeumler fala depreciativamente do "idealismo sem imagem" dos clássicos alemães. E acrescenta como contraste, como expressão do filosoficamente positivo: "Hitler não é *menos* que a ideia, ele é mais que a ideia, pois ele é realmente".[5] E Krieck ilustra claramente como se manifesta essa realidade da vida: "O destino exige do homem heroico a honra de se submeter a todas as ordens".[6] Ordens que emanam naturalmente do *Führer*: "A personalidade do *Führer* eleito é o palanque no qual se decide o destino do todo".[7] O que

[1] *Ibid.*, p. 95 s.
[2] Krieck, *Völkisch politische Anthropologie*, v. I: Die Wirklichkeit, Leipzig, 1936, p. 27.
[3] *Ibid.*, p. 74.
[4] *Ibid.*, p. 43.
[5] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, ed. cit., p. 127.
[6] Krieck, *Anthropologie*, ed. cit., p. 59.
[7] *Ibid.*, p. 90 s.

o *Führer* e o movimento nacional-socialista querem não é outra coisa além de uma revelação religiosa. E Krieck sustenta com grande energia que também nos tempos atuais é possível esse tipo de revelação: "Deus fala diretamente em nós, numa explosão nacional-popular".[1]

De modo que todas as antinomias do relativismo niilista da filosofia da vida se resolvem no mito nacional-socialista. É preciso acatar as ordens de Hitler para que todas as questões sejam solucionadas. Essa obediência supera a oposição entre o homem meramente teórico (fictício, inerte, burguês) e o homem vivo, kierkegaardianamente interessado, ativo. Baeumler expressa claramente o que a direção do *Führer* significa em termos práticos para o novo período dos "soldados políticos": "uma escola que... não fale da liderança de Adolf Hitler e Horst Wessel é apolítica",[2] ou seja, sem vida, burguesa, digna de repúdio. E o próprio Krieck se encarrega de nos dar um claro comentário complementar a essa proclamação da "liderança pelo espírito e pela ideia": "Aquele que quiser buscar a resposta de modo especulativo está irremediavelmente perdido; ficará estagnado no meio do caminho como um estorvo inútil e será atirado no lixo pela marcha fatal das coisas".[3]

A filosofia da vida desemboca assim na demagogia fascista. E pouco importa se Baeumler, Krieck e cia. atuam segundo premissas teóricas extraídas de modo consequente ou apenas se adaptam cinicamente ao poder brutalmente opressor e explorador que prefiguram e professam. Do ponto de vista filosófico-objetivo, todos eles, sem sombra de dúvida, extraem as últimas consequências contidas na filosofia da vida, percorrendo até o final o caminho que Nietzsche e Dilthey iniciaram às vésperas do período imperialista e cuja culminação temos reconstruído aqui em suas etapas mais importantes. Não se pode ignorar que pensadores como Dilthey e Simmel teriam dado as costas, com profundo desprezo, à realidade do fascismo e a sua assim chamada filosofia, mas isso não diz nada sobre a conexão histórica e objetiva de suas ideias com essa realidade. Objetivamente, Spengler estava ainda mais próximo do fascismo, mas se viu em inúmeras controvérsias com seus representantes oficiais; já Stefan George, cuja escola desempenhou um importante papel na difusão da filosofia da vida (de onde saíram Gundolf, Klages e o fascista Kurt Hildebrandt) e algumas de cujas poesias específicas contêm e proclamam um pressentimento profético do *Führer*, e

[1] *Ibid.*, p. 60.
[2] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, ed. cit., p. 35.
[3] Krieck, *Anthropologie*, ed. cit., p. 35.

que, sem dúvida alguma, portanto, atuava nessa direção, morreu inclusive no exílio voluntário. Mas tudo isso não altera nem um pouco o fato de que a filosofia dos Baeumler, dos Krieck e dos Rosenberg jamais teria sido possível sem um Spengler, nem este teria chegado a surgir sem um Dilthey e um Simmel.

Pessoalmente, Hitler era demasiado inculto e cinicamente carente de convicções para ver em qualquer visão de mundo algo mais do que um meio momentaneamente eficaz de agitação. Mas não há dúvida de que também suas ideias se formaram sob a influência das mesmas correntes imperialistas daninhas e parasitárias que produziram a "elite" intelectual da filosofia da vida. Mas o nihilismo da falta de convicções e a fé no milagre, como dois polos que se conectam, determinam também a peculiaridade da propaganda hitlerista. É certo que, pessoalmente, predomina em Hitler o nihilismo cínico. Por suas conversas com Rauschning, sabemos que até a teoria das raças era considerada por ele como uma fraude, utilizada sem escrúpulos para seus fins de bandidagem imperialista.[1] A atmosfera geral da agitação hitlerista é, simplesmente, uma edição popular e vulgar das tendências fundamentais da filosofia da vida: Hitler repele na agitação toda convicção intelectual, pois para ele a única coisa que importa é produzir e sustentar um estado de embriaguez.[2] A agitação, para ele, não é senão um "meio de debilitar o livre arbítrio do homem".[3] E ainda que a técnica da agitação hitlerista tenha tomado muito da propaganda comercial dos Estados Unidos, quanto a seu conteúdo, não há dúvida de que ela brotou do mesmo solo de onde surgiu a filosofia da vida.

A influência da filosofia da vida é ainda mais direta em Rosenberg. É verdade que também nele o que predomina é um cinismo desprovido de convicções, mas a diferença sutil é que ele, como sequaz da Guarda Branca russa, como discípulo de Mereshkowskij e outros reacionários decadentes, achava-se predisposto a assimilar a filosofia da vida alemã. Seu livro *O Mito do Século XX* é uma vulgarização grosseira e para fins de agitação do período final da filosofia da vida. (Ele mesmo faz questão de deixar claro, a despeito de todas as suas reservas críticas, aquilo que toma de Spengler e Klages.) Nele também encontramos uma história mítica desprovida de história, uma negação da história universal, destinada a "demonstrar" o predomínio absoluto dos alemães no mundo

---

[1] Rauschning, *The Voice of Destruction*, New York, 1940, p. 232.
[2] Hitler, *Mein Kampf*, Volksausgabe, München, 1934, t. I, p. 183.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 531.

(e dos nazistas na Alemanha). Nele também deparamos com a oposição, utilizada em função de uma militância brutal, entre vida e morte, entre intuição e razão; também nele vemos que os ataques veementemente demagógicos contra o espírito e a ciência figuram entre os pontos centrais da fundamentação do novo mito. A oposição entre a vida e a morte se manifesta aqui como o antagonismo entre os alemães e os judeus, entre o capital criador e o capital espoliador etc. A teoria aristocrática do conhecimento, já reforçada em Dilthey, converte-se na infalibilidade mítica do "*Führer*". A teoria dos ciclos culturais de Spengler, esse solipsismo sociológico, aparece aqui como uma teoria da essência eterna das raças nitidamente separadas entre si e que só podem se relacionar entre si na forma do aniquilamento mútuo. A teoria dos tipos da filosofia da vida manifesta-se aqui como uma exigência de criação de tipos: a dominação do banditismo da SA e dos SS.

Em tudo isso não encontramos nada de novo em termos filosóficos, mesmo tomando como parâmetro o nível filosófico da última fase da filosofia da vida. A filosofia da vida de um Rosenberg não é mais do que um instrumento de dominação para os crimes da nova guerra mundial imperialista e de sua preparação. Mas não deixa de ter sua importância o fato de que a filosofia da vida tenha tido precisamente esse fim, de que a visão de mundo nacional-socialista tenha brotado precisamente dessa base filosófica, pois isso faz com que esse beco sem saída da barbárie apareça como ponto culminante necessário do processo de autodissolução da ideologia do imperialismo alemão na filosofia da vida, cujos primeiros precursores filosóficos encontramos na reação irracionalista do absolutismo feudal alemão à Revolução Francesa. E essa culminação não tem nada de casual. Foi o destino merecido das tendências imanentes da própria filosofia da vida. Hegel, que chegou a conhecer a filosofia da vida em uma forma ainda pouco desenvolvida, como a teoria do saber imediato, diz profeticamente, referindo-se a ela: "...que o saber imediato deve ser o critério da verdade, segue-se que toda a superstição, todo culto dos ídolos se declara como verdade, e que o conteúdo da vontade mais avesso ao direito e à ética é justificado. ... Contudo os desejos e as inclinações naturais colocam espontaneamente seus interesses na consciência; os fins imorais encontram-se na consciência de modo totalmente imediato."[1]

---

[1] Hegel, *Enzyklopädie*, § 72 (ed. bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. v. I: A Ciência da Lógica, p. 151).

QUINTO CAPÍTULO

O neo-hegelianismo

O assim chamado "renascimento de Hegel" do período imperialista foi um acontecimento relativamente curto e ao qual precedeu uma época muito mais extensa de total incompreensão do pensamento de Hegel. Que Hegel tenha caído no esquecimento, visto historicamente, é apenas uma parte – e não a mais importante – da história de sua influência: a burguesia alemã posterior aos episódios de 1848 acreditou poder prescindir dos elementos reacionários da filosofia hegeliana para a realização de seus fins; com o positivismo e o agnosticismo neokantianos, Hegel havia se tornado completamente irrelevante para ela. Porém, enquanto o polo das tendências reacionárias do sistema de Hegel desaparecia da esfera pública filosófica, o que havia de vivo, propulsor e progressista em sua filosofia, ou seja, o método dialético, emergia como visão de mundo mais elevada no materialismo dialético. Não convém aqui explicar as mudanças fundamentais a que a dialética de Hegel teve de ser submetida. É uma simplificação que falsifica os fatos históricos supor que uma mera mudança de sinais, por assim dizer, foi suficiente para que a dialética idealista de Hegel se convertesse na dialética materialista de Marx. Entre Hegel e Marx opera-se um salto qualitativo de significado histórico-universal: com Marx surge – diante *de tudo* o que o precedeu – uma visão de mundo qualitativamente nova, uma nova dialética. Esse tipo de relação entre Hegel e Marx tem como consequência o fato de que também aqueles elementos progressistas da dialética hegeliana aos quais Marx pôde se atar tivessem de ser reelaborados criticamente, reformulados tanto em termos de conteúdo quanto de forma a partir da dialética materialista. Embora esse processo também não tenha ficado muito claro para a filosofia burguesa, sua ocorrência tinha necessariamente de constituir um motivo a mais para que o pensamento burguês desse as costas a Hegel. O porta-voz das tendências filosóficas burguesas e fundador do revisionismo, Bernstein, expressou esse fato de modo mais claro quando quis converter Kant no filósofo do marxismo "contemporâneo", ao mesmo tempo que teceu críticas a Marx em virtude de seu hegelianismo, do caráter dialético (revolucionário e não evolucionista) de sua teoria. No entanto, Bernstein, como todos os revisionistas, manteve-se

ligado a tendências já superadas da burguesia. Mal ele havia "depurado" o marxismo dos resquícios hegelianos, quando vários filósofos burgueses mais sagazes começavam a perceber – nas condições do período imperialista – a possibilidade de utilizar, com as devidas adaptações, os elementos reacionários de Hegel, de modo a atender às demandas de uma visão de mundo por parte da burguesia (ecos dessa mudança de pensamento em relação a Hegel podem ser verificados com frequência entre os social-democratas do período de Weimar).

O fracasso da revolução de 1848 foi a consumação do colapso do sistema hegeliano na esfera pública filosófica alemã. Onde mais claramente se resume esse acerto de contas com o método dialético é o livro de Rudolf Haym sobre Hegel (publicado em 1857), obra que foi durante muito tempo decisiva para o julgamento e que ainda hoje se mostra influente em muitas questões. É claro que isso não quer dizer que de uma hora para outra os hegelianos desapareceram da face da Terra sem deixar vestígios. Muitos continuaram desenvolvendo suas atividades e em Berlim por muito tempo seguiu existindo uma associação dos hegelianos que inclusive publicava seu próprio periódico (*Der Gedanke*, 1860-1884). Mas poucos, como Adolf Lasson, por exemplo, mantiveram-se fiéis ao hegelianismo ortodoxo. Certo é que esta ortodoxia deve ser compreendida de um modo historicamente adequado. As contradições existentes em Hegel entre o método dialético e o sistema, tornadas patentes no período que vai da Revolução de Julho ao ano de 1848, encontraram no materialismo dialético uma solução de nível qualitativamente superior. Os hegelianos burgueses foram se distanciando cada vez mais da "álgebra da revolução", como a denominou Alexander Herzen. A ortodoxia do tipo de Adolf Lasson significava manter-se preso ao sistema de Hegel, com todos os seus resultados não poucas vezes retrógrados. E justamente esse empenho – em meio ao processo de desenvolvimento da Alemanha que por volta de 1870-1871 conduzia ao imperialismo da era guilhermina – tinha forçosamente que intensificar a oposição entre o sistema e o método, relegando ao segundo plano o método dialético. Até um Lassalle, que se julgava um hegeliano ortodoxo e pretendia ser, ao mesmo tempo, um revolucionário, via-se obrigado a subjetivar em muitos aspectos o método dialético e a aproximá-lo de Fichte. Sob a pressão dos acontecimentos e das tendências da época, a maior parte dos hegelianos foi se distanciando cada vez mais fortemente – de modo consciente ou inconsciente – da teoria e do método de Hegel. Muitos deles agora se voltavam para o kantismo, que se afirmava com força crescente, muitas vezes sem perceber que com isso rompiam com o método hegeliano (por exemplo, veja-se o livro de Lassalle sobre Rosenkranz). Outros se aproximavam cada vez mais

do positivismo, que por essa época também florescia, bem como das tendências irracionalistas que começavam então a se infiltrar na filosofia (o desenvolvimento de F.Th.Vischer). A crítica e o repúdio brusco da dialética, suplantada sobretudo por Trendelenburg, Schopenhauer etc., vai dominando com força crescente a opinião pública filosófica; encara-se a filosofia hegeliana como uma metafísica à moda antiga. Marx diz, com inteira razão, que, na Alemanha dessa época, tratava-se Hegel como um "cachorro morto", assim como Spinoza foi tratado em sua própria época.[1] O neokantismo, com forte desenvolvimento após o fracasso da Revolução de 1848, fornece a formulação oficial para o enterro filosófico de Hegel: o desenvolvimento da filosofia alemã de Fichte a Hegel é considerado como um grande desvio do pensamento, para o qual não havia outra solução senão mudar radicalmente de rota, retornando sem reservas para a supostamente única filosofia científica, isto é, para o kantismo (Liebmann, *Kant und die Epigonen*, 1865). Esta concepção dominou a filosofia alemã até chegar o período imperialista.

Somente nesse período ficará cada vez mais evidente que o neokantismo puramente positivista não está em condições de resolver os problemas que a época colocava à filosofia. Na assim chamada escola de Baden (Windelband-Rickert) surge depois um movimento de retorno a Fichte. A influência de Nietzsche aumenta constantemente. E paralelamente a isso se observa em todos os campos das ciências históricas uma revalorização fortemente positiva do romantismo, que não se refere somente à escola romântica no sentido estrito, mas também conduz a uma renovação das influências de Schelling e Schleiermacher (Dilthey, Ricarda Huch etc.). Todas essas tendências guardam relação com a "demanda por uma visão de mundo", necessidade geralmente sentida pela burguesia alemã do período imperialista, a que temos nos referido mais acima, com a consciência de que, tomando como base a filosofia formalista do neokantismo, é impossível levar a cabo a preparação ideológica das grandes lutas internas e, sobretudo, externas da época. Com esse ambiente intelectual começa, no período anterior à guerra, a nova recuperação da filosofia hegeliana.

Antes, porém, ocorre o nascimento de uma nova tendência hegeliana na filosofia por meio de seus

[1] Marx, *Das Kapital*, v. I, Nachwort zur zweiten Auflage, Berlim, 1947, p. 18 (ed. bras.: *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 91).

representantes oficiais. O discurso de posse acadêmica de Windelband é um marco nesse sentido.[1] Ele também entende que a "fome por uma visão de mundo" está na base desse movimento. Porém, embora reconhecendo sua existência e sua relativa legitimidade, o que Windelband pretende acima de tudo, em seu discurso, é instituir limites ao movimento neo-hegeliano e chamar a atenção da esfera pública filosófica para os riscos que esse movimento pode representar. Windelband formula aqui antecipadamente, ainda que seja, sem dúvida, na forma de uma demarcação de fronteiras, um momento importante do movimento neo-hegeliano do período imperialista: a não ruptura do vínculo com Kant. A concepção neokantiana da "vigência" (isto é, do idealismo subjetivo) "é o ponto mais extremo a que pode chegar a análise da filosofia crítica".[2] O repúdio ao método dialético é uma consequência que inevitavelmente decorre desse ponto de vista. Nossas considerações ulteriores mostrarão que também aqui Windelband antecipou um momento importante do desenvolvimento futuro do neo-hegelianismo: o repúdio ao método dialético, que, seja por vias explícitas ou tacitamente, torna-se um traço permanente da total renovação do hegelianismo. No entanto, como neokantiano, Windelband formula esse repúdio em termos negativos, na medida em que determina "que essa dialética" está proibida "de voltar a constituir, como um todo, o método da filosofia".[3]

Mas essa eloquente advertência de Windelband era supérflua, já que os neo-hegelianos da Alemanha não tinham a menor intenção de repetir a ruptura de Hegel com a filosofia kantiana. É sabido que Hegel repudiou duramente o idealismo subjetivo de Kant, em especial a sua negação da cognoscibilidade da "coisa-em-si". A cognoscibilidade desta constitui um ponto fundamental da sua teoria do conhecimento dialética; pois ela implica a relativização dialética de fenômeno e essência, de fenômeno e coisa-em-si, pois conhecer as qualidades (os modos fenomênicos) da coisa é conhecer ao mesmo tempo a própria coisa, de maneira que o em-si torna-se um para-nós, e, em determinadas condições, um para-si; ignorar esse processo de conhecimento concreto, que vai do fenômeno à essência, da coisa-em-si, é, para Hegel, uma abstração

---

[1] Windelband, "Die Erneuerung des Hegelianismus", *Sitzunsberricht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1910, p. 7.
[2] *Id.*, p. 13.
[3] *Id.*, p. 15.

vazia e nula. Os renovadores de Hegel do período imperialista não chegam sequer a apreciar seriamente essa crítica de Hegel a Kant, quanto mais a assimilá-la. Eles continuam aferrados ao ponto de vista do neokantismo adaptado às condições do período imperialista, portanto, continuam separando mecanicamente o fenômeno da essência, negando e desmerecendo a existência e a cognoscibilidade da realidade objetiva.

Por meio dessa renovação, Hegel se torna, em oposição à sua verdadeira essência histórica, o filósofo que leva a cabo e não o que suplanta a filosofia de Kant. Com grande sagacidade esse fundamento gnosiológico vem à luz no pequeno livro de Julius Ebbinghaus (*Idealismo absoluto e relativo*, 1910), um livro que na verdade não ficou conhecido de forma tão ampla, mas que influenciou decisivamente o método e a visão dos neo-hegelianos influentes que vieram depois. A ideia fundamental de Ebbinghaus pode ser resumida nos seguintes termos: Hegel não teria feito outra coisa senão pensar coerentemente até o fim todas as consequências do método transcendental de Kant, uma vez que o próprio Kant teria ficado no meio do caminho em relação às últimas consequências de seu método. O hegelianismo nada mais é, portanto, do que o kantismo realizado em toda a sua coerência. Com isso Ebbinghaus formulou a tarefa que veio a ser colocada ao neo-hegelianismo: "desenvolver a forma do princípio filosófico, partindo das determinações do Eu kantiano livre de sua pulsilaminidade".[1]

Donde se segue a segunda determinação essencial na concepção dos neo-hegelianos em relação à História da Filosofia, qual seja: a unidade da filosofia clássica alemã, portanto, o desaparecimento de uma diferença fundamental entre Fichte, Schelling e Hegel. Ebbinghaus diz que "na constituição daquela filosofia especulativa que vai de Fichte a Hegel, mesmo quando apreendida em todos os seus efeitos, não se nota nenhuma diferença quanto ao *princípio*".[2] Trata-se de um recuo fundamental em comparação com o que Hegel estabeleceu em sua *História da Filosofia* e que foi seguido por Erdmann ou Kuno Fischer. Também eles apresentaram o desenvolvimento de Kant a Hegel de modo linear, no entanto, em especial na apresentação do próprio Hegel,

[1] J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus*, Leipzig, 1910, p. 31.
[2] *Ibid.*, p. 4.

ele deixa claro que justamente em relação aos princípios da filosofia, no interior desse desenvolvimento existem saltos, fraturas e rupturas decisivas (por exemplo, na passagem do idealismo subjetivo ao objetivo). Uma investigação histórica não preconceituosa e detalhada teria que mostrar que o caminho de Kant a Hegel não é de modo algum um caminho direto e linear, como o próprio Hegel o demonstra. Uma certa unidade no desenvolvimento existe, sem dúvida, quanto mais não seja em consequência do fato de que os representantes significativos da filosofia clássica alemã, sem exceção, buscaram dar respostas às questões reais de seu tempo, isto é, do período da Revolução Francesa. Mas a unidade reside aqui no ser social comum e em seu reflexo ideal; os caminhos da realização são aqui muito mais complicados, desiguais e fragmentados do que o próprio Hegel concebeu (sobre o desenvolvimento de Hegel, confira-se meu livro *O Jovem Hegel*, Züruck, 1948 [e São Paulo, 2018]). Na medida em que Ebbinghaus instituiu uma unidade de princípio para o desenvolvimento de Kant a Hegel, ele nivela toda a filosofia clássica alemã no mesmo nível do idealismo subjetivo kantiano, e com isso anula as conquistas filosoficamente decisivas, em particular a elaboração do método dialético, que aparece em Ebbinghaus e seus seguidores apenas como desenvolvimento orgânico da filosofia transcendental de Kant e nunca como algo que vai além em termos de princípio. Assim, a filosofia de Hegel surge como o apogeu de um desenvolvimento contínuo, sem rupturas, do kantismo. Assim, Hegel é reconduzido a Fichte, o idealismo objetivo ao idealismo subjetivo. No idealismo absoluto, diz Ebbinghaus, "o não-eu se dissolve inteiramente no processo do eu... O objeto é inteira e absolutamente saber".[1] Isso é no melhor dos casos um Fichte modernizado, que passa desatentamente ao largo do que há de novo na filosofia da natureza do jovem Schelling e ignora tudo aquilo com o qual Hegel enriqueceu o conhecimento filosófico. Essas teses de Ebbinghaus se tornaram exemplares e fundamentais para o desenvolvimento do neo-hegelianismo do período imperialista.

Mas essa não é a única nem a principal corrente responsável pela renovação do pensamento de Hegel. O livro mais importante para o "renascimento de Hegel" na Alemanha é a velha obra de Dilthey *A história do Jovem Hegel* (1905). Nas questões gnosiológicas decisivas

---

[1] *Ibid.*, p. 69.

ergue-se, como vimos, este precursor da renovação de Hegel com seu pensamento extraordinariamente próximo ao neokantismo. Sobre o método especulativo, Dilthey diz com grande convicção: "Nesse sentido, as fronteiras definidas por Kant permanecem também aqui vitoriosas".[1] Do mesmo modo, apesar das diferenças em outras questões, ele é solidário a Windelband no repúdio ao método dialético. Analisando o método especulativo, ele diz: "Do mesmo modo, o meio para resolver essa tarefa falsamente colocada, a saber, o método dialético, é, como mostrou Trendelenburg de modo convincente, completamente inútil".[2] As múltiplas orientações dissidentes do neo-hegelianismo coincidem na questão central: o repúdio ao método dialético.

O significado do escrito de Dilthey, no entanto, não reside nisso. Na medida em que Dilthey de certo modo descobre o jovem Hegel, ele opera uma mudança carregada de implicações para a compreensão do pensamento hegeliano. Ele coloca Hegel na mais imediata proximidade com a "filosofia da vida" irracionalista do período imperialista, cujo principal fundador é o próprio Dilthey. É certo que esse entrelaçamento da filosofia da vida com o pensamento de Hegel se limita, em Dilthey, ao jovem Hegel. Dilthey vislumbra nele um período de "panteísmo místico". Nesse período, Hegel seria um defensor da filosofia da vida: "Hegel determina o caráter de toda a realidade por meio do conceito de vida",[3] diz Dilthey. Com isso, o desenvolvimento do jovem Hegel é falsificado, colocado de ponta-cabeça. A crise assinalada pelo fim de seu entusiasmo republicano pela Revolução Francesa, sua interpretação dos fundamentos econômicos da sociedade burguesa (Steuart, Smith), o surgimento de seu método dialético nesse contexto, são desfigurados por Dilthey no sentido da "filosofia da vida" imperialista. Mas desse modo a nova concepção do hegelianismo pôde desaguar na grande moda do irracionalismo (também a esse respeito confira-se o meu livro sobre o jovem Hegel). E o fato de que Dilthey limite essa concepção ao jovem Hegel é importante, como veremos, na medida em que entre os neo-hegelianos irá surgir uma forte tendência no sentido de eleger o jovem Hegel como o Hegel autêntico em oposição ao velho Hegel.

---

[1] Dilthey, *Gesammelte Werke*, Leipzig-Berlim, 1921, v. IV, p. 219 s.
[2] *Id.*, p. 229.
[3] *Id.*, p. 138.

A isso se acrescentam outros dois motivos. Em primeiro lugar, Dilthey, ele próprio um dos mais importantes renovadores do romantismo no período imperialista, completa a unidade pensada por Ebbinghaus entre Kant, Fichte, Schelling e Hegel, porque também ele institui uma conexão entre Hegel e o movimento romântico (Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling) e, de modo a provar isso, não recua diante das desfigurações mais grosseiras da história, pois Hegel é desde o começo um dos adversários mais resolutos do romantismo alemão em todas as suas formas. Sua polêmica de juventude contra F.H. Jacobi também está dirigida contra o romantismo, mesmo que este não seja expressamente citado; na conclusão de *Fé e Saber*, ele se posiciona aberta e agudamente contra uma obra teórica fundamental do romantismo, o *Discurso Sobre a Religião*, de Schleiermacher (a relação de hostilidade tensa entre eles durou até o fim da vida de ambos). A doutrina romântica da arte foi recusada na introdução de sua Estética, e sua Filosofia do Direito está recheada de polêmicas agudas contra os representantes da escola histórica do direito, da teoria romântica sobre a sociedade e o Estado (Hugo, Haller, Savigny), a introdução da *Fenomenologia do Espírito* volta-se contra a teoria do conhecimento romântico-intuitivista de Schelling, contra a sua "intuição intelectual", etc., etc. Mencionamos de passagem que os românticos, de sua parte, também emitem um juízo igualmente hostil e reprobatório. F. Schlegel, por exemplo, enxerga na dialética de Hegel um tipo de satanismo. Apenas entre Hegel e o mais importante esteta romântico, Solger, que, certamente, em sua dialética vai muito além do romantismo, é que se constata uma consideração recíproca, apesar das inúmeras e igualmente recíprocas reservas críticas que mantêm entre si. Quando um historiador com a estatura e o conhecimento de Dilthey ignora fatos tão evidentes, quando em seu retrato sobre Hegel deixa de atentar para traços tão essenciais do original, isso só pode ser explicado pelo fato de que ele, de modo acrítico e a-histórico, atribui a Hegel sua própria posição moderna e fundada na filosofia da vida; não sem razão Dilthey encontrou no romantismo tendências afins à sua.

Em segundo lugar, Dilthey busca estabelecer uma conexão histórica entre Hegel e o presente. Essa tendência tem um fundamento real no fato de que a filosofia de Hegel exerceu uma influência extraordinariamente ampla e profunda sobre o pensamento alemão em áreas como a historiografia, a ciência da religião, a filosofia do direito, a estética etc., tendo sobrevivido muito tempo ao colapso da influência da filosofia; isto é, determinadas tendências, elementos, fragmentos do pensamento hegeliano, embora, também

aqui, com a exclusão do método dialético, permaneceram influentes durante muito tempo nas ciências sociais alemãs. Isso é para Dilthey quase o único aspecto essencial, uma vez que ele, como vimos, repudia o método dialético. E essas duas aspirações de Dilthey, acima mencionadas, caminham juntas. Por um lado, as oposições de Hegel ao romantismo e à "escola histórica" ligada a este movimento são apagadas; por outro, exagera-se a influência da filosofia hegeliana sobre o último Strauss, Zeller e outros. A renovação de Hegel por Dilthey tende, assim, a demonstrar que existe uma continuidade na influência, no sentido mencionado, deste filósofo até o presente.

Essa última tendência de Dilthey conta ainda com o reforço dos historiadores. Aqueles que dão continuidade ao pensamento de Ranke no período imperialista querem apresentar a fundação do *Reich* bismarckiano, da prussianização da Alemanha, como se não tivesse ocorrido aqui nenhuma ruptura com a cultura clássica, como se o segundo *Reich* e, sobretudo Bismarck, tivessem surgido da continuidade ininterrupta de determinadas tendências do começo do século. E, nesse contexto, Hegel também está incluído. Na obra mais influente dessa vertente, *Cosmopolitismo e Estado Nacional* (1907), de Meinecke, é construída uma linha com Hegel, Ranke e Bismarck. Meinecke diz: "Ousamos denominar como os três grandes libertadores do Estado, Hegel, Ranke e Bismarck".[1] Aqui também dominam tendências como aquelas em Dilthey. Porém, o encobrimento das oposições entre Hegel, de um lado, e o romantismo e a Escola Histórica, sobretudo Ranke, de outro, apresenta aqui um caráter marcadamente histórico-político. O presente do *Reich* de Bismark e dos Hohenzollern surge como o ápice e a herança de todo o desenvolvimento alemão do século XIX: Hegel como figura secundária diante da grande estátua de Bismarck.

Todos esses esforços de fazer de Hegel uma força viva e operante do presente, ou seja, do conservadorismo prussiano-guilhermino, caminham lado a lado no período que precede a Primeira Guerra imperialista, mas não chegam a formar uma orientação definida com precisão, muito menos uma escola. Ao lado dessas tendências, também desempenha um papel no começo do modismo de Hegel o fato de se vislumbrar na filosofia de Hegel um poder espiritual que

[1] Meinecke, *Weltbürger und Nationalstaat*, 5. ed., München-Berlim, 1919, p. 278.

poderia ser eficazmente contraposto ao marxismo. Como já vimos, desde Nietzsche – raramente de modo confesso e muito frequentemente de modo pouco consciente – o combate ao marxismo é a tendência fundamental do irracionalismo. É compreensível portanto que já no período anterior à guerra tenham surgido esforços no sentido de aproveitar os aspectos reacionários da filosofia hegeliana contra Marx e contra o socialismo, a serviço da burguesia imperialista. Assim atuam Hammacher e sobretudo Plenge. Mas como a influente ala revisionista da social-democracia alemã se descolava abertamente da herança hegeliana do marxismo; como os marxistas "ortodoxos" que polemizavam contra o revisionismo também não mantinham nenhuma relação viva com essa herança (e não nos referimos apenas ao centrista Kautsky, mas também ao inteligente guia ideológico da ala esquerda, Franz Mehring); e como a linha principal da luta ideológica travada então pela filosofia imperialista parecia se contentar com a falsificação da doutrina hegeliana ao modo de Ebbinghaus ou Dilthey, os esforços de Hammacher e Plenge aqui indicados permaneceram apenas episódios sem consequências importantes.

O neo-hegelianismo só se converte numa tendência efetiva após a derrota alemã na Primeira Guerra Mundial imperialista, quando a burguesia alemã, ameaçada pela revolução, encurralada numa situação cada vez mais crítica, sente com força cada vez maior e desenvolve de modo cada vez mais enérgico a "demanda de uma visão de mundo" que a favoreça em seus intentos de consolidação e em seu anseio de preparar ideologicamente a Alemanha para uma nova agressão imperialista. Essa demanda ideológica também vem ao encontro do neo-hegelianismo; ele também será arrastado por essa corrente reacionária geral, que a princípio vai se fortalecendo lentamente, mas depois de modo tempestuoso.

Porém seria um erro achar que o neo-hegelianismo foi a ideologia realmente dominante da burguesia alemã no período situado entre as duas guerras imperialistas. Como vimos, na ideologia da burguesia alemã dessa época o que dominou foi sempre o irracionalismo radical – e cada vez mais radical – da "filosofia da vida", essa visão de mundo que ajudou mais do que qualquer outra coisa a preparar o caminho da burguesia alemã reacionária rumo ao fascismo. É claro que o neo-hegelianismo é suficientemente reacionário; mas ele expressa tendências mais moderadas, ecléticas e "consolidadas" no sentido reacionário da burguesa: a tentativa – filosoficamente falando – de inserir o irracionalismo num sistema, sem renunciar totalmente ao elemento intelectivo,

à cientificidade. Trata-se de uma tendência filosófica que corresponde àquelas tendências da burguesia alemã que sempre existiram, às vezes em primeiro plano, mas que em última instância sempre permaneceram episódicas, destinadas a incorporar os elementos "construtivos" do fascismo a uma frente única reacionária da burguesia, como parte integrante e não como elemento diretivo (é no breve período em que o general [Kurt von] Schleicher se torna chanceler que essa tendência aparece de modo mais evidente).

Sobre essa base surge uma síntese das orientações do neo-hegelianismo que no período anterior à guerra ainda marchavam separadas. Essa síntese deve ser entendida aqui num sentido bastante amplo e multilateral. Não se trata apenas de um resumo e de uma unificação daquelas tendências do pré-guerra sobre a qual temos falado, mas de uma nova ideia de síntese. Os neo-hegelianos compreendem a filosofia de Hegel como se ela fosse uma síntese de todas as orientações do passado e da época do próprio Hegel, e agora querem empreender com base no neo-hegelianismo uma síntese semelhante para todas as tendências filosóficas do presente. O que eles não podem ou não querem ver é que Hegel havia formulado uma linha filosófica própria e muito definida, a partir da qual combateu com firmeza todas as orientações de seu tempo (kantianos, Jacobi, românticos, a escola histórica do direito, Fries etc.); que ele também não buscava uma unidade eclética e acrítica do passado, mas queria mostrar como a dialética havia se desenvolvido, desde os começos do pensamento humano até a forma que ele considerava a mais plena, a de seu próprio sistema. Assim, Hegel só nos oferece uma síntese das diferentes orientações filosóficas na medida em que, por um lado, mostra que toda a História da Filosofia é a luta do espírito humano em torno do autêntico método filosófico, a dialética; que no curso desse desenvolvimento os diversos pensadores – de acordo com sua época, sua cultura e sua personalidade – colocaram os problemas mais variados do ponto de vista da forma e do conteúdo, mas que nessa variedade não deixa de se apresentar uma unidade: a unidade objetiva da filosofia, a unidade do conteúdo decisivo da filosofia, que coincide com a reprodução da realidade tal como ela é em si, isto é, dialeticamente, a unidade da forma decisiva: a unidade do método dialético. Por outro lado, Hegel apresenta a sua própria filosofia como o coroamento intelectual de todo o desenvolvimento anterior, uma vez que essa filosofia aspira a superar tudo aquilo que as tendências progressistas do passado produziram, em especial na constituição do método dialético,

de modo que tudo surge negado em suas insuficiências, ao mesmo tempo que conservado e elevado a um nível superior. Jamais passou pela cabeça de Hegel fazer uma síntese com as orientações filosóficas de seu tempo, por exemplo, uma síntese com Kant ou Schleiermacher.

Já os neo-hegelianos, pelo contrário, buscaram uma unificação pacífica de todas as tendências filosóficas reacionárias do presente, um tipo de "consolidação" filosófica, e enquadraram Hegel nesse pensamento. E o fundamento metodológico dessa tendência decorre da eliminação completa da dialética e a imagem que eles fazem de Hegel. O movimento contraditório da história em Hegel se transforma na justaposição estática e pacífica de um ecletismo alexandrino. Num discurso feito por ocasião dos cem anos de morte de Hegel, é essa a imagem que Kroner tenta esboçar. Ele compara Hegel com Aristóteles e Tomás de Aquino, como se aquele tivesse aspirado a uma síntese com Platão e este com os representantes da religião judaica e do maometismo, do mesmo modo como Hegel teria aspirado, segundo Kroner, a uma síntese análoga àquela que Kroner atribui a Hegel. A simples formulação da questão mostra claramente quais são as intenções de [Richard] Kroner: segundo ele, a influência exercida pela imagem de mundo de Hegel se explica pelo fato de que ele "tem em conta de um modo genial os eternos motivos fundamentais do pensamento, ao ordenar a plenitude da realidade numa gradação em que cada coisa ocupa o lugar que lhe corresponde. Essa arquitetônica lhe permite ao mesmo tempo harmonizar o que é contraposto, chegar a um acordo entre os fatos contraditórios".[1] Note-se que, segundo essa concepção, o que Hegel faz é erguer uma arquitetônica em que a superação dialética das contradições (num determinado sistema, numa determinada direção) se converte num acordo ou pacto de acomodação entre fatos contraditórios, como se em algum momento lhe tivesse ocorrido pensar, por exemplo, numa acomodação entre Bacon e Descartes.

Mas isso é apenas o fundamento metodológico. Mais importante é o conteúdo concreto. Sobre isso, Kroner faz um pronunciamento programático por ocasião de seu discurso de abertura no primeiro Congresso Hegel. Ele trata dos adversários de Hegel, o criticismo e a fenomenologia, a "teologia dialética" (Kierkegaard), Heidegger etc. e prossegue: "... a desunião entre eles decorre do fato de que não compreendem a demanda de se completarem reciprocamente, de se misturarem e se unirem uns com os outros.

---

[1] *Logos*, Hegelnummer (Número dedicado a Hegel), 1931, p. 9.

E só se mantêm unidos como adversários de Hegel porque presos a sua unilateralidade, não só se excluem uns aos outros, como também excluem o todo, afundando no momentâneo".[1] E [Hermann] Glockner, no mesmo congresso, desenvolve este programa com muita clareza, fazendo-o, em parte, avançar ainda mais em sentido irracionalista: "Todo mundo quer deixar o racionalismo que, de modo geral, imperou no último terço do século e que se pode designar com a fórmula de um 'novo Iluminismo '. E, no entanto, não se trata aqui de se voltar para um 'novo romantismo', que aquele racionalismo produziu por antítese. Trata-se aqui de 'mediar'... Hegel efetuou aquela mediação de que a Alemanha precisa nos dias de hoje. Em nome de Hegel, as diversas orientações podem fazer as pazes e abraçarem uma causa comum".[2] Nessas observações emerge claramente o conteúdo social do neo-hegelianismo. Em primeiro lugar, Kroner enxerga nas diversas orientações de pensamento da época (incluindo o fascismo) meras unilateralidades que não compreenderam a demanda de uma complementação recíproca e que somente por isso entram em confronto umas com as outras. Portanto, essa luta não possui um caráter objetivo, e – o que é mais importante – essas orientações de pensamento não navegam em águas reacionárias. Neste sentido, basta que se tenha uma proposta aceitável de compromisso para fazer brotar a paz eterna na filosofia (e na vida social). Glockner completa essa ideia declarando legítima a luta contra "o novo Iluminismo " (quer dizer, contra os resquícios do racionalismo). Mas não é preciso ir tão longe como o irracionalismo radical ou militante. É claro que fica excluída dessa síntese a visão de mundo da classe trabalhadora, o marxismo, contra a qual a tal síntese se dirige, ainda que nem sempre declaradamente. A síntese filosófica sob o signo de Hegel tem como finalidade formar uma coalizão de todas as correntes burguesas contra o proletariado. A estreiteza pequeno-burguesa dos neo-hegelianos, que na época tinha não poucos equivalentes políticos, repousa sobre o fato de que, na época de recrudescimento da luta de classes travada entre a burguesia e o proletariado, ela não quis se dar conta de que uma defesa eficaz por parte da burguesia implicava necessariamente lutas violentas de orientações e ao final levaria à vitória da ala arquirreacionária do

[1] *Protokoll des ersten Hegelkongresses*, Tübingen, 1931, p. 25.
[2] *Id.*, p. 78.

capital monopolista. O neo-hegelianismo, com uma prática aparente, assume na realidade uma postura completamente utópica, servindo como organização abrangente para todas as orientações reacionárias de pensamento da época (incluindo, assim, aquela filosoficamente reacionária).

Portanto, ao tentar empreender uma síntese das orientações filosóficas, o neo-hegelianismo se atribui a tarefa de conduzir por vias normais e ordenadas a crise da visão de mundo do imperialismo do pós-guerra. Nisso se mostra uma diferença essencial em relação ao período anterior à guerra. Com essa tentativa de achar uma solução reacionária de compromisso, o neo-hegelianismo reconhece a existência da crise; esse motivo não tinha como aflorar em termos conformes ao ser na filosofia do pré-guerra. Siegfried Marck, de fato, concebe o neo-hegelianismo como uma "teoria da crise" por oposição ao kantismo ortodoxo. Por isso diz, referindo-se a Rickert: "Ele afirma assim a época 'burguesa' do mundo, considera suas soluções como capazes de resistir e não vê nela uma época ameaçada pela bancarrota... Mas, não seriam Hegel e Kierkegaard, esses dois violentos antípodas do século XIX, os dialéticos ideal e real (ao lado de Hegel e Kierkegaard, menciona-se aqui também Marx) ... mensageiros de uma época do mundo pós-kantiana, pós-burguesa e também pós-cristã?".[1] Kroner também afirma: "O kantismo moderno entrou em crise".[2]

Em tudo isso se faz notar claramente uma determinada demarcação de campos em relação ao neokantismo. Mas esse repúdio está longe de ser tão radical quanto o que temos visto em Glockner em relação ao "novo Iluminismo ", isto é, a todas as orientações de esquerda. Quase todos os neo-hegelianos (Kroner, Glockner, Siegfried, Marck, dentre outros) são provenientes do neokantismo, principalmente da Escola Alemã Sul-Ocidental, ou seja, daquela escola em que o neokantismo sempre esteve mais próximo do irracionalismo. Não se pode deixar de mencionar que, em 1920, Rickert publicou um livro contra a filosofia da vida. Mas essa crítica – muito respeitosa – ao irracionalismo da filosofia da vida não pode nos fazer esquecer que foi justamente Rickert (junto com Windelband) que fundamentou filosoficamente o irracionalismo

[1] S. Mareck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübingen, 1929-1931, v. I, p. 33.
[2] R. Kroner, *Von Kant zu Hegel*, Tübingen, 1921-1924, v. I, p. 25.

de um imenso campo de conhecimento, o das ciências históricas. E é irrelevante que nessa fundamentação gnosiológica a palavra irracionalismo não apareça. Na sua essência, essa teoria da história tende a isso. É verdade que Rickert já em 1920 se mostrou preocupado com as consequências de um irracionalismo extremo. E é justamente isso que mostra – por outro ângulo – seu parentesco com os neo-hegelianos: eles também respeitam o irracionalismo, mas querem evitar suas consequências mais extremas. Os dois modos de combater o irracionalismo revelam a mesma debilidade, a mesma vulnerabilidade espiritual de uma parte da intelectualidade alemã, que surge completamente sob sua influência e fascínio, embora procurando se desviar de suas consequências mais extremas (o fascismo de Hitler), que gostaria de conduzir por "trilhos ordenados" o desenvolvimento crítico do pós-guerra, sem querer represar ou mesmo atenuar efetivamente suas tendências reacionárias. Que isso era politicamente impossível foi demonstrado claramente no final do período de Weimar. Essa mesma miserabilidade reflete-se na essência e no destino do neo-hegelianismo.

De modo que, apesar de demarcarem suas diferenças em relação ao neokantismo, os neo-hegelianos também acentuam – e com mais firmeza – sua continuidade em relação a Kant e o neokantismo. Glockner chega inclusive a dizer: "Pode soar paradoxal, mas hoje na Alemanha o caso *Hegel* é primeiramente a questão *Kant*".[1] E o livro de Kroner, volumoso e central para o neo-hegelianismo (*De Kant a Hegel*, 1921-1924), nesse sentido, não é mais do que uma realização concreta do programa colocado por Ebbinghaus em seu tempo: a tentativa de demonstrar que a filosofia de Hegel brotou de uma necessidade interna da filosofia de Kant e sem romper com seu fundamento. Kroner diz: "O idealismo alemão, de Kant a Hegel, deve ser apreendido em seu desenvolvimento como um todo: como uma linha que, de acordo com uma lei que lhe é inerente, mas que só nela se manifesta, se desenvolve numa grandiosa curva ascendente...; é preciso mostrar como da crítica kantiana da razão surge a filosofia hegeliana do espírito".[2] E acrescenta que os grandes sucessores de Kant foram além dele

---

[1] *Protokoll des ersten Hegelkongresses*, Tübingen, 1931, p. 79.
[2] R. Kroner, *Von Kant zu Hegel*, p. 21.

porque o compreenderam.[1]

Assim, para Kroner e para Ebbinghaus, a unidade da filosofia clássica alemã (Fichte, Schelling e Hegel) é apenas o desdobramento daquilo que já estava implícito na concepção kantiana. E Kroner desenvolve esse esquema de modo consequente. Por exemplo, para ele o sistema hegeliano decorre diretamente da filosofia de Schelling. E quando não pode ignorar a ruptura aberta entre Hegel e Schelling na *Fenomenologia do Espírito*, os avanços de Hegel são interpretados erroneamente como um retorno a Kant e a Fichte. Eis como Kroner se pronuncia acerca da *Fenomenologia do Espírito*: "Hegel renova o subjetivismo kantiano-fichteano, alçando-o ao nível do idealismo absoluto atingido por Schelling... a *Fenomenologia* contrapõe novamente ao sistema da identidade de Schelling a ideia da crítica kantiana da razão e da Doutrina da Ciência de Fichte, ou seja, a ideia da 'teoria do conhecimento'".[2] Mas isso não corresponde de modo algum aos fatos históricos. Hegel não possui nenhuma teoria do conhecimento no sentido de Kant. Hegel repudia por princípio uma investigação da capacidade de conhecer anterior ao conhecimento em si mesmo; para aprender a nadar, diz ele, é preciso entrar na água, o que significa que a correção ou falsidade do conhecimento, o grau da capacidade de conhecer etc. só pode se mostrar no processo concreto de conhecimento. Em segundo lugar, não há nenhum vestígio de retorno ao subjetivismo kantiano-fichteano na *Fenomenologia do Espírito*. Para Kant e Fichte, o subjetivismo era o fundamento da filosofia que praticavam, ao passo que a tarefa da *Fenomenologia* tal como formulada no sistema de Hegel à época consistia em conduzir o sujeito, mediante a exposição de seu desenvolvimento, até a fase onde se pode esboçar e compreender adequadamente a filosofia objetiva (a lógica, a filosofia da natureza, a filosofia do espírito). E, de acordo com essa tarefa metodológica da *Fenomenologia*, não existe aqui a análise da estrutura, das faculdades etc. do sujeito, tal como na teoria do conhecimento de Kant e Fichte, mas sim a *história* do sujeito no decurso da história do desenvolvimento objetivo da humanidade; a "mistura" de considerações históricas, psicológicas e gnosiológicas que Haym e outros condenam na *Fenomenologia*, não é nenhum defeito, mas sim a realização metodologicamente consequente

---

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] *Ibid.*, v. II, p. 364.

de um propósito radicalmente distinto do de Kant e Fichte e que Kroner, em virtude de suas premissas neokantianas, não está disposto a enxergar e muito menos a compreender.

Assim, o fundamento gnosiológico do neo-hegelianismo permanece kantiano em sua essência. É claro que essa afirmação não esgota nem as aspirações filosóficas nem as aspirações históricas dos neo-hegelianos. No campo da história, os neo-hegelianos levam adiante a linha de Meinecke. Rosenzweig, que se filia a ela abertamente, faz remontar a Hegel o fundamento ideológico do nacional-liberalismo alemão, isto é, a coalisão de Bismarck e o liberalismo alemão de outrora. Em Hegel, os nacional-liberais "reconheceram no 'direito público externo' de Hegel a fundamentação filosófica da dura natureza de poder do Estado voltada para o exterior". É claro – e isso o próprio Rosenzweig tem de admitir – que os nacional-liberais não eram hegelianos no sentido estrito; mas "julgava-se poder esgotar o 'conteúdo' do sistema sem necessitar, para isso, aderir à 'formalidade' do método. E dispunha-se do direito histórico para isso".[1] Com essa exaltação do sistema hegeliano, de seu conteúdo reacionário, e esta repulsa radical pelo método dialético, Rosenzweig acredita ter firmado a continuidade ideológica no desenvolvimento da burguesia alemã do século XIX; Hegel aparece aqui, tal qual em Mainecke, como o antepassado da atual burguesia reacionária, como precursor e cúmplice de Bismarck. Entre os neo-hegelianos, particularmente Glockner é aquele que assume essa tendência com mais energia. No intuito de demonstrar essa continuidade no campo da filosofia, ele escreve um trabalho monográfico sobre [Frederich Theodor] Vischer e [Johan Eduard] Erdmann. É claro que Glockner sabe, perfeitamente, que Vischer, por exemplo, havia se distanciado abertamente de Hegel. Mas é precisamente isso que faz com que ele tenha tanto valor para "neo-hegelianos" como Glockner, já que enxergam nele um aliado na liquidação do método dialético. Segundo Glockner, foi justamente ao se desviar da dialética que Vischer preservou aquilo que há de efetivamente duradouro em Hegel.

Essa tendência histórica é um retorno a Dilthey, que "descobriu" que o jovem Hegel era um "filósofo da vida". Graças a essa "descoberta", os neo-hegelianos passaram a conceber e apresentar o jovem Hegel como o Hegel "autêntico". A trajetória posterior de Hegel, a constituição de seu método

---

[1] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München-Berlim, 1920, v. II, p. 198 s. (ed. bras.: *Hegel e o Estado.* Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 541-542).

dialético, é retratada como um movimento paulatino de enrijecimento, como uma logicização mais ou menos aniquiladora etc. das grandes conquistas de sua juventude. A respeito dessa questão é claro que existem diferenças de grau no interior do neo-hegelianismo. Kroner, por exemplo, limita-se em geral a expor o Hegel historicamente significativo da época posterior, ao passo que [Herbert] Marcuse, Hugo Fischer, Glockner e outros, com avaliações que não precisam coincidir, voltam-se enfaticamente para a ideia de um afastamento de Hegel em relação à "filosofia da vida" de seus anos de juventude. Mas todos partilham da tese fundamental de que os elementos que conferem atualidade e durabilidade ao pensamento de Hegel foram criados por ele em sua juventude, ao passo que o Hegel maduro é essencial apenas quando preserva essas linhas fundamentais. Também nesse ponto o neo-hegelianismo procede de um modo completamente não histórico. Não apenas porque passa completamente ao largo da unidade essencial do jovem e do velho Hegel, assegurada pelo seu método dialético, mas também porque ignora as mudanças históricas efetivas que tiveram lugar em sua vida e seu pensamento: a adesão à Revolução Francesa e a crise do período de Frankfurt, as esperanças depositadas em Napoleão e, em correspondência a isso, a Filosofia da História do período de Jena, e, finalmente, a inflexão – resignada –, após o declínio definitivo de Napoleão, rumo à edificação final de seu sistema. Só se chega a uma compreensão profunda desse desenvolvimento quando se responde corretamente a primeira questão, quando se mostra que Hegel pôde preservar sua lógica com aprimoramentos constantes, mas sem ter de reconstruí-la decisivamente, ao longo de todas essas mudanças. Porém, para os neo-hegelianos, como temos visto, a dialética de Hegel não existe.

Desse ponto de vista, Glockner surge contestando a concepção geral acerca da dissolução do hegelianismo. Essa dissolução diria respeito apenas "ao velho Hegel, ao Hegel sistemático consumado, o diretor de escola de Berlim, o filósofo conservador do Estado".[1] Já Dilthey havia descoberto o jovem Hegel, filósofo que havia "encontrado a plenitude movente da vida", graças à qual "o jovem pensador se sentiu impelido a resolver os problemas eternos do irracional". Essa teoria não foi minimamente afetada pela dissolução do hegelianismo. "Era o velho Hegel que então vivia. E foi somente o velho Hegel que então morreu". Eis então a tarefa atual: "'suplantar' o velho Hegel no sentido do jovem Hegel". Partindo dessa concepção histórica, Marcuse, proveniente de Heidegger, chega à seguinte conclusão:

[1] H. Glockner, *F.Th. Vischer und das 19. Jahrhundert*, Berlim, 1931, p. 155 s.

"Em sua mais profunda base, Dilthey retoma a 'filosofia da vida' lá onde Hegel a havia abandonado".[1]

Do ponto de vista histórico-filosófico, essa concepção é outro modo de aproximar Hegel do romantismo. Assim como na linha neokantiana apagam-se todas as diferenças entre o idealismo objetivo de Hegel e o idealismo subjetivo de Kant e Fichte, apagam-se aqui todas as oposições rígidas que separaram Hegel de Schelling e em especial de Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Novalis, Savigny e Adam Müller. Esta é a linha que encontramos em Metzger, Troeltsch, Hugo Fischer etc. Também nessa questão, Glockner avulta como o mais radical, na medida em que ele – completamente no sentido de Dilthey – institui uma conexão estreita entre Hegel e Schleiermacher, quando, na verdade, enquanto viveram, eles se comportaram como ardorosos oponentes um do outro. Ele declara que "uma história do hegelianismo não tem como ser escrita sem uma história do schleiermacheranismo".[2] O próprio Kroner se encontra, como já vimos, na linha do kantismo. Mas como, simultaneamente à redação de sua monografia fundamental, Nicolai Hartmann escreveu uma história do idealismo alemão em que o parentesco de Hegel com o romantismo é energicamente acentuado, Kroner reconheceu essa obra como um complemento primoroso à sua própria.

Essa falsificação histórica do surgimento e da influência da filosofia de Hegel, de seus pressupostos e de seu crescimento, é útil em dois sentidos: primeiro, para eliminar radicalmente a dialética do método hegeliano "corretamente compreendido" e "renovado em conformidade com a época presente"; segundo, para fazer do irracionalismo da filosofia da vida a base constitutiva da nova síntese de toda a filosofia reacionária alemã almejada pelo neo-hegelianismo.

Na introdução a suas análises sobre Hegel, Kroner faz o seguinte esclarecimento programático: "Trata-se de reparar os danos causados pelo lema do 'panlogismo' criado por J. E. Erdmann; para tanto, foi preciso acentuar, ao invés do racional, o caráter irracional da dialética...".[3] Assim, ele corrige

---

[1] H. Marcuse, *Hegel Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M, 1932, p. 278.

[2] H. Glockner, "Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus", *Logos*, XIII Jahrg, Nr. 3, p. 355 s.

[3] R. Kroner, *Von Kant zu Hegel*, v. II, p. VII s.

Erdmann não por meio de uma interpretação dialética da designação de "panlogismo", – termo que por si induz a erro –, mas sim por meio de uma fuga para a corrente dominante da reação filosófica imperialista: o irracionalismo. O programa assim esboçado é realizado ao longo do desmembramento da filosofia hegeliana. Kroner diz: "*Hegel é sem dúvida o maior irracionalista* que a História da Filosofia conhece. Nenhum pensador antes dele pôde iluminar o conceito tanto como ele... Hegel é irracionalista porque traz o irracional para o pensamento, porque ele irracionaliza o pensamento em si mesmo... É irracionalista porque é *dialético*, porque a dialética é o *irracionalismo convertido em método, o irracionalismo racionalizado*, porque o pensamento dialético é um pensamento racional-irracional".[1] E um pouco mais adiante, prosseguindo nessa mesma linha de raciocínio: "o pensamento é em si mesmo, enquanto dialético, enquanto especulativo, irracional, isto é, supraintelectivo, pois é *vivo*: é a vida que pensa a si mesma".[2] E em observância ao sentido geral da filosofia da vida imperialista de Dilthey, ele diz sobre a *Fenomenologia do Espírito*: "Nele o problema do conhecer aprofunda-se e expande-se no problema do *viver*".[3] Assim, pois, a inflexão à filosofia da vida irracionalista foi expressa com todas as palavras. Kroner diferencia-se de Dilthey pelo mero fato de que este, com base na crítica de Trendelenburg, repudia a dialética e realiza a transição do neokantismo para a filosofia da vida pela via de uma ampliação das questões gnosiológicas do neokantismo, ao passo que Kroner simplesmente envolve a dialética no irracionalismo transformado em método (e novamente se mostra que os antigos defensores das orientações reacionárias são mais consequentes e honestos que os modernos).

Não é preciso gastar muito tempo demostrando que estas tomadas de posição do neo-hegelianismo não têm nada a ver com Hegel, que repudiou sempre do modo mais enérgico os precursores da filosofia da vida de seu tempo (e aqui só podemos pensar nos defensores do "saber imediato", isto é, da intuição, como F. H. Jacobi). Diante da ideia de um "aprofundamento" do conhecer pelo viver, o gesto de Hegel teria sido apenas um sorriso de desprezo, pois não é por acaso que o fundamental em sua teoria

---

[1] *Ibid.*, p. 271 s.
[2] *Ibid.*, p. 282.
[3] *Ibid.*, p. 364.

do conhecimento, como se pode ver na própria *Fenomenologia do Espírito*, portanto, já em sua juventude, é que todo sentimento imediato, toda vivência, é tão abstrato quanto as categorias do entendimento, isto é, das determinações de reflexão: a tarefa da razão, da dialética que se completa, consiste em elevar-se acima de ambos, descobrindo as determinações reais concretas. É claro que Hegel não podia conhecer o irracionalismo como questão central da filosofia. E, até quando emprega esse termo, o faz em seu sentido matemático exato, no entanto, ao generalizar em suas análises as questões que afloram aqui para o conhecimento, fica claro que, para ele, aqueles fatos objetivos e subjetivos que o irracionalismo moderno procura explorar para seus fins, transformando-os em estruturas fundamentais do ser, "fenômenos originários", limites "eternos" do pensamento, são apenas problemas, tarefas que se colocam para o pensamento dialético e racional. Assim, ele vê no "irracional" da matemática e da geometria "um começo e um vestígio de racionalidade",[1] isto é, uma questão que se coloca para o pensamento dialético, cuja "irracionalidade" (Hegel afirma que na terminologia corrente ocorre uma inversão) é superada dialeticamente com naturalidade. Portanto, nada está mais longe de Hegel do que a glorificação neo-hegeliana do irracional. Nesse sentido, a postura de Kroner é insustentável como interpretação de Hegel, uma distorção não científica da posição científica da filosofia de Hegel. E é muito característico da tendência fundamental do neo-hegelianismo: a capitulação ante a principal corrente irracionalista do período imperialista, ante a preparação ideológica do fascismo. O único momento original do raciocínio de Kroner é, ao contrário de Dilthey, não apresentar o irracionalismo como movimento contrário à dialética, já que ele simplesmente identifica a dialética com o irracionalismo.

Não há dúvida de que isso é o sintoma de uma crise que se agudiza. Já tivemos a oportunidade de observar que o irracionalismo como uma pseudorresposta surge de uma questão real formulada pela vida, irracionalismo que transforma certos elementos da questão real sobre a totalidade em resposta falsa, reacionária. Mas na maioria dos casos esse movimento se realiza filosoficamente como uma recusa da dialética; desse modo, o autêntico movimento de avanço contido na questão real (na realidade) pode ser eficazmente desviado por vias reacionárias. Somente nos anos de crise em torno de 1848 surge com Kierkegaard uma pseudodialética dirigida irracionalisticamente contra o método dialético.

---

[1] Hegel, *Enzyclopädie*, § 231 (ed. bras.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. v. I, A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. p. 363, modif.).

Naturalmente, Kroner não se empenha tanto quanto Kierkegaard, contentando-se em batizar de dialética seu próprio irracionalismo, isto é, o irracionalismo mediano da filosofia da vida. Em termos de conteúdo, Kroner nunca vai além de seus predecessores da filosofia da vida; sua única novidade – e isso é um sintoma da crise – é acrescentar o rótulo da dialética.

Essa resoluta profissão de fé irracionalista de Kroner é digna de nota, ademais, pelo fato de que, justamente nesse sentido, ele pertence à ala moderada do neo-hegelianismo. Essa tendência se apresenta de modo bem mais radical em Glokner, que não se mostra totalmente satisfeito com a exposição de Kroner. A seu ver, Kroner não vai longe o bastante. "Kroner não fez caso omisso do 'irracionalismo' de Hegel, pelo contrário, destacou-o com vigor. Mas o expõe, por assim dizer, apenas de modo implícito: como elemento do método dialético".[1] Contrariamente a isso, Glokner estabelece o seguinte programa: "Eu gostaria de trazer à consciência os elementos irracionais de todo pensamento concreto de modo mais diferenciado do que o faz o próprio Hegel. Gostaria de mostrar que esses elementos podem ser articulados num método filosófico-científico não apenas de um modo dialético".[2] De acordo com isso, Glokner quer superar o suposto "panlogismo" de Hegel por um "pantragismo". Essa expressão provém da obra literária de Hebbel. Seu conteúdo essencial veio à tona entre os neo-hegelianos já na época da Revolução de 1848 (Wilhelm Jordan e Ruge em Frankfurt, Vischer em suas memórias sobre seus dias em Stuttgart). Trata-se essencialmente de sustentar, por um lado, que em toda "tragédia" da história deve-se reconhecer um destino "eterno" (por exemplo, que a queda da Polônia feudal deve ser considerada como algo definitivo e que não pode ser corrigido pelo surgimento de uma revolução democrático-camponesa nesse país); e, por outro lado, que em toda controvérsia histórica as forças reacionárias são objetivamente tão legítimas quanto as forças do progresso. Trata-se, pois, do começo da liquidação do conceito hegeliano de progresso histórico.

Esse conceito de progresso não era, na realidade, de modo algum um mero "panlogismo" otimista. Pelo contrário. Embora Hegel de fato defendesse a ideia de um progresso no desenvolvimento da humanidade, ele também via claramente que esse caminho era formado por uma cadeia ininterrupta de tragédias de indivíduos

---

[1] H. Glockner, *Hegel*, v. I, Stuttgart, 1929, p. XI s.

[2] *Ibid.*, p. XXI.

e povos. Portanto, Hegel não contesta de modo algum o fenômeno do trágico, mas o situa no lugar que lhe corresponde dentro do contexto global da história (em meu livro *Goethe e seu Tempo*, tentei demonstrar que esse ponto de vista está intimamente relacionado à ideia central do Fausto, e que, a propósito dessa questão, Hegel e Goethe se movem na mesma direção).

Mas o que, ao contrário disso, se passa entre os neo-hegelianos ou ex-hegelianos acima mencionados é uma aproximação com o irracionalismo anti-histórico de Schopenhauer, em que a sombra da tragédia "cósmica" faz parecer "perversa" toda ideia de progresso social e histórico. Por isso, ao renovar essa ideia, Glockner faz mais do que desenvolver filosoficamente essa linha histórica bem conhecida. Ele anexa ao neo-hegelianismo aquelas tendências da filosofia da vida que encontraram sua expressão primeiramente no *amor fati* de Nietzsche e mais tarde na "tragédia da cultura" de Simmel, levando-a através de Spengler ao nihilismo existencialista de Heidegger, que é também, ao seu modo, um "pantragismo". A tendência que nisso se manifesta é clara para todo aquele que conhece a filosofia alemã do imperialismo do pós-guerra: a aproximação do neo-hegelianismo com a concepção de mundo niilista de Heidegger ou de Jaspers, concepção de mundo que já conhecemos.

Paralelamente ao fato de que o irracionalismo mascarado de dialética se coloca no centro da metodologia do neo-hegelianismo, a dialética tem de ser cuidadosamente afastada desse Hegel supostamente renovado. Alguns neo-hegelianos se desincumbem dessa tarefa, reduzindo o quanto podem a dialética de Hegel para fazê-la caber na doutrina kantiana das antinomias. É o caso sobretudo de Kroner, que em sentido kantiano declara: "A filosofia não pode ir além de si mesma, seu ponto de chegada é a contradição".[1] Entre os neo-hegelianos, essa tendência antidialética emerge de forma ainda mais decidida. Sigfried Marck formula seu ponto de vista da dialética "crítica" nos seguintes termos: "O criticismo afirma o dialético, negando a dialética".[2] E em conformidade a isso, Marck aceita "no termo hegeliano de 'superação' somente a 'conservação e a elevação', repudiando aquele momento do *tollere* que determina 'a negação da negação'". Que seja dito de passagem, de modo a ilustrar com um exemplo crasso

[1] R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. Tübingen, 1928, p. 221.
[2] S. Mareck, *op. cit.*, v. I, p. 93.

a ignorância dos neo-hegelianos acerca do pensamento de Hegel, que na determinação hegeliana da superação o *tollere* não é de modo algum idêntico à "negação da negação"; a negação é, em Hegel, o elemento decisivo de toda superação, pois, sem ela, estaria desprovida de sentido, ao passo que a negação da negação designa a etapa específica e conclusiva da tríade dialética. Essa confusão é muito característica, na medida em que Marck repudia aqui justamente as determinações histórico-reais mais profundas da dialética. Ao confundir a simples negação com a negação da negação, ele denega duplamente tudo o que há de progressista e até revolucionário no método dialético: de um lado, por trás do *tollere* está o reflexo ideal de mudanças – muitas vezes violentas – na história (a Dialética da Natureza não desperta nenhum interesse em Marck); de outro lado, a negação da negação, quando colocada materialisticamente sobre os pés, aponta também para a mudança revolucionária – também aqui geralmente violenta – da estrutura social para o caminho antagonista do progresso, tal como foi analisado por Engels contra Duhring a partir da Teoria Social de Rousseau.[1] O desconhecimento de Hegel por parte de seu "renovador" Marck também é um indício claro de que seus ataques não são dirigidos tanto contra Hegel como contra Marx: trata-se na realidade de "refutar" as consequências revolucionárias do marxismo sob uma forma neo-hegeliana, pseudodialética, como em seu tempo Bernstein havia tratado de refutá-las desde um ponto de vista neokantiano, abertamente antidialético. A tendência social continua sendo a mesma – e Siegfried Marck também é social-democrata –, mas a forma filosófica sofreu uma mudança em função do recrudescimento da crise, da existência da União Soviética e dos partidos comunistas no mundo inteiro, incluindo a Alemanha. É perfeitamente compreensível que uma orientação filosófica cujo propósito programático é a conciliação com a reação de seu tempo tenha que fazer esse tipo de opção. Mas aqui também se mostrou – como nos demais pontos destacados por nós – que seus renovadores tratam Hegel como "cachorro morto", da mesma forma como haviam feito seus detratores em seu tempo. E é coerente que Marck tome posição contra a "embriaguez báquica" dos conceitos dialéticos na *Fenomenologia do Espírito*. Ele diz: "Nesta culminação, a dialética reage contra si mesma e se transforma realmente em seu contrário, na absurdidade".

---

[1] Engels, *Anti-Dühring*, Berlim, 1952, p. 157 s. (ed. bras.: *Anti-Dühring*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 168).

Com Glockner essa tendência conduz a um irracionalismo decidido. Ele defende Hegel contra a acusação do "panlogismo", mas acha que essa acusação é legítima e compreensível em virtude da teoria hegeliana da contradição: "A meu ver, a teoria da contradição não é um elemento da filosofia hegeliana destinada a perdurar".[1] É preciso reconhecer sua existência histórica, mas Hegel, acrescenta Glockner, não deveria ter acolhido esse conceito como pensador sistemático... A contradição é um fenômeno lógico central; deve ocupar no sistema o lugar que lhe corresponde, mas não determina o método. Também aqui se destaca o caráter nitidamente antidialético do neo-hegelianismo em todas as questões essenciais. Com uma reverência geral e vazia pela dialética, que é cuidadosamente afastada da realidade social e confinada numa "reserva natural protegida" de uma lógica puramente subjetiva e neokantiana (de modo semelhante ao que fez o social-democrata neokantiano Max Adler ao "depurar" o princípio da contradição de seu conteúdo revolucionário), priva-se essa mesma dialética de toda a sua aplicabilidade ao real. E assim Glockner resume os lados positivos e negativos da filosofia de Hegel: "Hegel tentou pensar concretamente, filosofar objetivamente, existir substancialmente como filósofo (e aqui Hegel é kierkegaardizado, apresentando como autenticamente hegeliano justamente aquilo que, segundo Kierkegaard, do ponto de vista de seu existencialismo, é mais inexistente e tinha de sê-lo na dialética de Hegel; mais uma vez Hegel é 'salvo' pela introdução de contrabando de conteúdos que lhe são essencialmente estranhos, G. L), deixar que a coisa-em-si imperasse, colocando além do realismo e do idealismo (portanto, escolhendo a 'terceira via' imperialista da filosofia para ser de fato um idealista subjetivo *à la* Mach, G. L.) – e tudo isso é também o que queremos hoje".[2] O que ocorre é que Hegel resolveu essa missão de modo dialético, portanto, segundo Glockner, de maneira metodologicamente incorreta.

Assim, sob a retórica altamente elogiosa do neo-hegelianismo, a dialética de Hegel é "destruída" de modo tão firme quanto o foi em seu tempo polêmica acerba por Haym ou Trendelenburg. O único filósofo moderno que adota uma postura positiva adiante da dialética, Nicolai Hartmann, a mistifica completamente, transformando-a num dom misteriosamente divino do gênio: "A dialética não pode ser separada arbitrariamente do acervo intelectual de Hegel... É concedida como uma dádiva

---

[1] H. Glockner, *Hegel, op. cit.*, p. XII.
[2] *Ibid.*, p. XIV.

dos céus somente a uns poucos, que assim criam obras que os demais mal conseguem compreender, estruturas mentais que estes somente a duras penas e mediante rodeios podem vir a transformar em objeto de sua reflexão. Nisto, o dom do pensamento dialético é comparável ao dom do artista, do gênio. É raro, como todos os dons do espírito, e não se obtém pelo aprendizado".[1] Também esse tipo de defesa faz de Hegel um "cachorro morto", pois qualquer um que tenha lido efetivamente a *Fenomenologia do Espírito* e estudado algo da história de sua gênese, sabe que esta qualidade que Hartmann atribui à dialética hegeliana, como algo não suscetível de aprendizado e comparável ao gênio do artista, caracteriza precisamente a concepção de Schelling acerca da dialética, ao passo que a metodologia da *Fenomenologia do Espírito* se dirige com grande vigor polêmico contra esse tipo de interpretação, afirmando justamente o contrário, isto é, a acessibilidade da essência da dialética a qualquer um. E não seria nenhuma violência contra o pensamento de Hegel afirmar que um dos propósitos fundamentais da *Fenomenologia* era justamente expor essa possibilidade de estudar e aprender a dialética e que a obra foi escrita – entre outras coisas – para mostrar gradativamente ao pensamento comum o caminho da dialética. Também aqui o grave desvio em que se incorre na interpretação de Hegel – que não passa de um sintoma – tem menos importância que a capitulação que isso implica ante a teoria aristocrática irracionalista do conhecimento. E não há dúvidas de que todas as interpretações sobre Hegel feitas pelos pensadores desse período, por mais que se diferenciem entre si, mostram em todas as questões essa mesma tendência: a completa vulnerabilidade da intelectualidade alemã diante da fascistização irracionalista da filosofia.

Como se vê, o Hegel cujo "renascimento" foi desencadeado pelo imperialismo alemão não tem nada a ver nem histórica, nem sistematicamente, com as tendências progressistas de Hegel. Por outro lado, tudo aquilo que havia de conservador ou reacionário em seu sistema é cuidadosamente mantido e apaixonadamente desenvolvido. Temos visto, em muitas passagens específicas, que essa "renovação" de Hegel implica justamente e em primeiro lugar no sacrifício do método dialético. Isso não é de modo algum casual, pois na filosofia moderna a dialética de Hegel não é um método entre muitos outros. Tanto em sua gênese quanto em sua essência ela é a continuação – num plano superior – daquelas aspirações espirituais dos melhores pensadores desde o renascimento, para fundamentar filosoficamente o aspecto racional e progressista do desenvolvimento humano. O

---

[1] N. Hartmann, *Hegel*, Berlim, p. 17 s.

plano superior alcançado por Hegel nesse sentido surge da nova situação histórica na qual o filósofo capturou idealmente esse aspecto racional e progressista: a situação histórico-social criada pela Revolução Francesa. Isso significa em primeiro lugar que ele capturou a razão em sua essência contraditória, isto é, por oposição à tradição geral do Iluminismo, que com frequência – mas não sempre – concebia a ligação entre razão e vida de um modo excessivamente retilíneo e direto, em contradição com o próprio caminho objetivo do esclarecimento da razão na vida. Os sucessores de Hegel, ao simplificarem e vulgarizarem essa unidade indissociável de razão e contradição, convertendo-a num "panlogismo", desviam-se do método dialético de Hegel; como vimos com o neo-hegelianismo, a polêmica contra esse desvio se converte na equiparação entre dialética e irracionalismo, portanto, na total falsificação do método hegeliano, de modo que a racionalidade antes meramente vulgarizada agora desaparece completamente. Em segundo lugar, o método dialético significa uma defesa histórica do progresso. A atitude reacionária contra a Revolução Francesa no plano da visão de mundo fundamenta uma versão do histórico na qual a ideia de progresso deixou de existir e que, em particular, declara como anti-histórica toda transformação social. Ao contrário, o verdadeiro sentido do método dialético hegeliano, brevemente expresso, consiste em demonstrar – numa unidade inseparável com o lugar central da contradição – que os caminhos complexos e desiguais da história revelam precisamente seu caráter racional profundo e que na relação imediata normalmente costuma ficar oculto. Daí que a fundação do materialismo dialético e histórico pôde se unir a Hegel. É claro que com base numa crítica implacável de seu idealismo (com todas as suas consequências metodológicas e de conteúdo), de seu sistema reacionário etc. Mas a profundidade e a multilateralidade dessa crítica, o caráter qualitativamente novo do marxismo em comparação com Hegel, a oposição que o novo método dialético-materialista representa em comparação com a dialética idealista hegeliana, não elimina o fato desse vínculo crítico. O materialismo histórico e dialético é a visão de mundo que expressa sob a forma mais elevada o progresso e a legalidade da história racionalmente formuláveis, a única visão de mundo que pode fundamentar de modo filosoficamente consequente o progresso e a racionalidade. Está demonstrado que o neo-hegelianismo – sem confessá-lo abertamente – não passa de uma ofensiva polêmica contra a transformação marxista da dialética hegeliana. E também temos

visto que a forma "científica" que essa polêmica adota é uma desfiguração da filosofia de Hegel, na medida em que afasta para longe a dialética, a ideia de progresso e a racionalidade. Pelas intenções subjetivas de seus representantes, o neo-hegelianismo muitas vezes parece constituir uma tentativa de resistência contra a hegemonia da filosofia da vida irracionalista, mas na verdade deságua na corrente geral da destruição imperialista da razão. A renovação de Hegel significa aqui nada mais do que a tentativa de um compromisso entre os estratos moderadamente reacionários da burguesia alemã com as forças reacionárias mais extremas.

Uma tentativa de compromisso que fracassou. A vitória dos grupos reacionários da burguesia imperialista na Alemanha levou, em termos filosóficos, à vitória da filosofia da vida irracionalista ao extremo, e, de fato, em sua forma mais subalterna, ou seja, a da "visão de mundo nacional socialista". Naturalmente, os neo-hegelianos tentaram estabelecer uma política de compromissos mútuos com o fascismo declarado. Essa aspiração repousava sobre uma base exterior bem definida: Hitler precisaria preservar o funcionamento da universidade (quanto mais não fosse, em função de sua imagem no exterior), e sabia-se que os neo-hegelianos eram suficientemente reacionários para que o nacional-socialismo os tolerasse (apenas os neo-hegelianos "não arianos", como Kroner, tiveram de emigrar). E assim os neo-hegelianos continuaram a vegetar; em Göttingen surgiu até mesmo uma Escola Neo-hegeliana de Filosofia do Direito (Binder, Busse, Larenz etc.); coletâneas, monografias etc. continuaram a ser editadas.

Os neo-hegelianos fizeram diversas tentativas de obtenção de favores do hitlerismo imperante: Hegel foi apresentado como um ideólogo reacionário digno de confiança. Da imensa quantidade de tentativas como essa, citemos somente um exemplo. Herbert Franz diz que na Itália Hegel é o filósofo de Estado do fascismo, "ao passo que na Alemanha se acha exposto hoje a uma série de ataques. Se se dedicasse a Hegel o esforço que esse grande espírito realmente merece, logo se veria que o conceito hegeliano de ordem estatal contém amplamente os critérios da vitalidade, da corporeidade do ciclo orgânico, da nacionalidade espiritual, critérios que são precisamente os que devem elevar o conceito vital de 'ordem do povo' por cima do conceito medíocre e cotidiano de um mecanismo estatal esquemático".[1] O que

[1] H. Franz, *Von Herder bis Hegel*, Frankfurt a.M, 1938, p. 149.

equivale a apresentar a Hitler um buquê de flores com todos os conteúdos reacionários do sistema hegeliano a fim de suscitar a benevolência do Führer.

Essas tentativas foram em vão. Num pronunciamento oficial, em que separa claramente a "visão de mundo nacional socialista" das tentativas de adesão por parte de simpatizantes, Rosenberg declara que o nacional-socialismo só reconhece como precursores espirituais e autoridades clássicas as personalidades de Wagner, Nietzsche, Lagarde e Chamberlain.[1] É amplamente sabido que tanto Lagarde quanto Chamberlain manifestaram firme repúdio contra Hegel. O primeiro não o reconhecia como alemão – na verdade, não reconhecia a maior parte dos poetas e pensadores do período clássico. "Nossa literatura clássica do século passado... é alemã na pessoa de alguns de seus representantes, mas não enquanto literatos: ela é cosmopolita, por um lado, e, por outro, se move em direção aos ideais gregos e romanos. O conteúdo dessa literatura foi escolastizado por Hegel, que de modo característico perdeu de vista o que nela há de melhor".[2] Por seu turno, Chamberlain vê em Hegel um "Thomas de Aquino protestante",[3] o que resume bem seu ponto de vista, já que Chamberlain, como veremos ao tratar dele, enxerga em Roma o baluarte do funesto "caos dos povos". Uma vez que ele enxerga em Kant – interpretado a partir de uma síntese de filosofia da vida, teoria das raças e misticismo – o fundador de sua própria visão de mundo racista, repudia e despreza a tese da unidade do desenvolvimento filosófico de Kant a Hegel: "Uma vez que Kant é o representante mais eminente da resposta puramente científica, e somente escribas ignorantes ou de má-fé podem continuar enganando o público com a afirmação de que a filosofia de um Fichte e de um Hegel forma uma síntese orgânica com a de Kant, o que torna impossível toda verdadeira compreensão e todo aprofundamento sério em nossa visão de mundo...".

A ele se segue Rosenberg em seu combate feroz contra Hegel.[4] Ele deixa bem claro qual o momento decisivo do repúdio a Hegel por parte da reação extrema: sua relação com o marxismo. Com isso, recusa-se de um só golpe todas as tentativas de compromisso dos social-democratas, de Bernstein a Siegfried Marck, bem como o

---

[1] Rosenberg, *Gestalten der Idee*, München, 1936, p. 11 s.
[2] Lagarde, *Drei deutsche Schriften*, Leipzig, p. 204.
[3] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhundert Volksausgabe*, p. 816. e 918.
[4] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, München, 1931, p. 525.

de todos os neo-hegelianos do pós-guerra: o "teórico" do nacional-socialismo não quer nenhum compromisso nessa questão. E como veremos ainda, Rosenberg repudia categoricamente tanto o modo racional de considerar a história mundial quanto a teoria hegeliana do Estado. Percebe-se o quanto foram em vão os esforços dos neo-hegelianos de aderir à reação pré-fascista e fascista. Uma reação que marcha para a completa destruição da razão e para quem compromissos e concessões contam muito pouco, pois seu lema é tudo ou nada. A única coisa que o neo-hegelianismo obteve, ao sair ao encontro do irracionalismo da filosofia da vida, foi desarmar espiritualmente uma parte da intelectualidade, que, talvez, sem tal "apoio ideológico", teria oferecido maior resistência à fascistização da visão de mundo.

A linha de recusa a Hegel traçada aqui por Rosenberg foi aplicada de modo consciente pela filosofia oficial do fascismo alemão. Alfred Baeumler, nomeado professor de pedagogia política na Universidade de Berlim logo após a tomada de poder por Hitler, expressa claramente esse programa em seu discurso de posse: "Daqui em diante trabalharemos na crítica sistemática à tradição idealista".[1] Utilizando – ainda que com um sinal invertido de valor – os trabalhos prévios de Meinecke, Rosenzweig e Glockner, ele ataca Hegel como filósofo do desprezível nacional-liberalismo: "O nacional-liberalismo, fundado ideologicamente por Hegel, foi a forma mais precoce daquela síntese de Iluminismo e Romantismo que Nietzsche foi chamado a destruir".[2] E se Nietzsche, segundo Baeumler, combateu com razão o Estado de sua época, ele entendeu "com instinto certeiro o Estado total de Hegel como o *Estado cultural*... O que Nietzsche combatia era o espírito de Weimar concretizado em Estado".[3] E não há dúvida de que nessa luta contra a vinculação de seu Estado com a cultura, ainda que como mera possibilidade, todos os fascistas alemães se sentem solidários a Baeumler.

A filosofia oficial do hitlerismo, colocando-se no terreno propriamente dito da filosofia, ataca Hegel como o realizador daquele grande movimento geral europeu que começa com Descartes; Hegel também pertence

[1] Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, Berlim, 1934, p. 125.
[2] Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931, p. 134.
[3] *Ibid.*, p. 133.

à perigosa mercadoria importada do Ocidente que cabia ao nacional-socialismo eliminar. Essa ideia foi apresentada com toda clareza no livro de Franz Boehm: "Com Descartes, no lugar do homem ocidentalmente vinculado em sua unidade e raízes populares, emerge o homem europeu – essa criação de uma racionalidade irreal e a-histórica".[1]

Esse desenvolvimento culmina em Hegel: "Hegel coroa a consciência histórico-filosófica do Ocidente de um modo insuperado... De fato, é a imagem hegeliana da história aquela que confere ao cartesianismo sua justificação duradoura depois que a filosofia alemã havia lutado por vários séculos contra o cartesianismo com suas melhores forças. Da mesma forma como, ao contrário, os motivos da história do pensamento alemão foram, por meio da concepção universalista de Hegel, dissolvidos na filosofia ocidental e, em parte, sepultando-a por todo um século".[2] A ofensiva fascista contra Hegel é ampliada aqui de modo consequente contra toda a filosofia europeia da razão. Hegel é atacado como o apogeu da visão de mundo que começa com Descartes e que consiste num processo de separação em relação à visão de mundo medieval; e assim é formulada histórica e filosoficamente a guerra de aniquilação dos sequazes de Hitler contra o conjunto da civilização e da cultura europeia progressista. Obviamente, também aqui os ideólogos fascistas não são originais. Conhecemos a tradição anti-hegeliana de Schopenhauer a Chamberlain. E também tem antigas raízes na filosofia reacionária a tese de que a luta contra Hegel deve partir, historicamente, de Descartes. O iniciador dessa tese é o Schelling de maturidade, cujo continuador é Eduard von Hartmann e sua escola. E que também aqui se coloquem as mesmas questões que temos destacado como as fundamentais, mostra os ataques de Boehm contra o conceito de progresso: "O progresso é o aumento gradual do existente. Com isso, todo o caráter criador do devir histórico é negado e deslegitimado como uma monstruosa antecipação do futuro".[3] Como sempre ocorre nessas polêmicas, Boehm ignora totalmente o conceito hegeliano dialético e histórico de progresso (para não falar do marxismo) e destaca em primeiro plano, como o único possível, o conceito vulgar.

---

[1] Boehm, *Anticartesianismus*, Leipzig, 1938, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 24 s.
[3] *Ibid.*, p. 99.

Assim, pois, o neo-hegelianismo, com seu Hegel adaptado à situação reacionária do imperialismo, não conseguiu se efetivar como a "síntese" almejada por ele de todas as tendências filosóficas da época (com exceção das progressistas). Limitou-se a ser tolerada em alguns recantos universitários da Alemanha. Seus resultados para o desenvolvimento da filosofia são igualmente nulos. O único interesse que pode despertar do ponto de vista da História da Filosofia é um interesse negativo: a história do neo-hegelianismo revela claramente como são estéreis os compromissos filosóficos, como toda resistência vacilante sucumbe às correntes reacionárias mais importantes, o quão pouco contam, nas grandes mudanças da história mundial, as nuanças e as reservas. Nesse sentido, podemos dizer que o desenvolvimento do neo-hegelianismo é bastante instrutivo como imagem filosófica refletida do papel que o liberalismo, cada vez mais decadente (com suas diversas variantes), desempenhou na história dos avanços reacionários, do processo de fascistização, e que ainda irá desempenhar também no futuro.

SEXTO CAPÍTULO

A sociologia alemã do período imperialista

I. O nascimento da sociologia

A sociologia, como disciplina independente, nasceu na Inglaterra e na França após a dissolução da economia política clássica e do socialismo utópico; ambos, cada um ao seu modo, consistiam em teorias abrangentes da vida social e por isso enfrentavam os problemas essenciais da sociedade levando em conta seu vínculo com as questões econômicas que as condicionam. O nascimento da sociologia como disciplina independente se dá quando a abordagem dos problemas da sociedade deixa de levar em conta seus fundamentos econômicos; a suposta independência das questões sociais em relação às questões econômicas constitui o ponto de partida metodológico da sociologia. Essa separação está associada às crises profundas que assolam a economia burguesa, crises que deixam claramente exposta a base social da sociologia: por um lado, à dissolução da escola de Ricardo, na Inglaterra, quando então se começa a extrair da teoria do valor-trabalho dos clássicos as consequências socialistas; por outro, à dissolução do socialismo utópico na França, com o que se começou a buscar, ainda que de modo tateante, o caminho social para o socialismo que permaneceu inexplorado em Saint-Simon quanto em Fourier. Essas duas crises, e especialmente a resolução de ambas por meio do surgimento do materialismo histórico e da economia política marxista, puseram fim à economia burguesa no sentido dos clássicos como ciência fundamental para o conhecimento da sociedade. E com isso surge, em um dos polos, a economia burguesa vulgar, mais tarde conhecida como economia subjetiva, uma disciplina de rigorosa especialização e estreitamento temático, que desde o princípio se recusa a elucidar os fenômenos sociais, e cuja tarefa fundamental é fazer desaparecer da economia a questão da mais-valia; no outro polo, surge a sociologia, essa ciência do espírito desprovida de economia.

No entanto, também é verdade que a sociologia entra em cena (Comte, Herbert Spencer) com a pretensão de ser também uma ciência universal da sociedade. Daí que ela busque uma fundamentação nas ciências da natureza e não na economia. Isso também está estreitamente relacionado ao desenvolvimento – socialmente condicionado – da economia. O próprio Hegel já havia descoberto, e na época não foi compreendido por isso, o princípio da contradição nas categorias econômicas; com Fourier, mostra-se de modo claro o caráter internamente contraditório da economia capitalista; e com a dissolução da escola de Ricardo, ele emerge, também em Proudhon, como o problema central de toda a economia, por mais que as respostas ainda não tenham trazido soluções. É a teoria marxista que irá encontrar o correto nexo dialético na economia. Ao tomar como base as ciências naturais, a sociologia como ciência universal inevitavelmente tem que ficar longe, junto com a economia, do caráter contraditório do ser social, isto é, da crítica fundamental do sistema capitalista. É verdade que, principalmente entre seus fundadores, a sociologia adota o ponto de vista do progresso social, inclusive um de seus principais objetivos é demonstrar isso cientificamente. No entanto, esse progresso corresponde ao da burguesia que começa a declinar ideologicamente: um progresso que segue na direção de uma sociedade capitalista idealizada e que representa o ápice do desenvolvimento da humanidade. No tempo de Comte, para não falar no de Spencer, não havia mais como chegar a esse resultado pela via da economia. Por isso, busca-se um fundamento na ciência da natureza, aplicada por analogia à sociedade e, desse modo, mais ou menos mitificada.

No entanto, justamente por conta dessa vinculação com a ideia de progresso, a sociologia não consegue se manter por muito tempo como ciência universal. Mas a fundamentação científico-natural, sobretudo a biológica, não tardará em se converter, em conformidade com o desenvolvimento político-econômico geral da burguesia, numa ideologia e numa metodologia hostil ao progresso, reacionária em muitos aspectos. A maior parte da sociologia se concentra em pesquisas especializadas. A sociologia se converte numa mera ciência particular, que mal chega a tangenciar as grandes questões da estrutura e do desenvolvimento social. E por isso não pode mais cumprir sua tarefa inicial de demonstrar o caráter progressista da sociedade burguesa (pois isso já não encontra respaldo econômico) e defendê-lo ideologicamente contra a reação feudal e o socialismo. Ao se converter, da mesma forma que a economia etc., numa ciência particular rigorosamente especializada, as tarefas que lhe surgem

são condicionadas pela divisão capitalista do trabalho. E entre elas, e primeiramente, a tarefa que surge espontaneamente e da qual a metodologia burguesa nunca tomará consciência: a de remeter as questões decisivas da vida social, de uma disciplina especializada que, como tal, não é competente para resolvê-las, à jurisdição de outra disciplina especializada, que, por sua vez, e de modo igualmente consequente, se declara incompetente. Naturalmente, trata-se sempre das questões decisivas da vida social em relação às quais a burguesia decadente tem um interesse cada vez maior em evitar que sejam claramente colocadas e, mais ainda, resolvidas. O agnosticismo social como forma de defesa de posições ideologicamente condenadas adquire, assim, um instrumento metodológico que funciona de modo inconsciente. Esse procedimento possui uma semelhança enorme com o comportamento burocrático, seja o da burocracia capitalista, seja o da burocracia semifeudal-absolutista a caminho do capitalismo, que "soluciona" aqueles problemas espinhosos empurrando continuamente os processos de um setor para outro, sem que nenhum deles se declare competente para tomar a decisão de fato.

II. Os começos da sociologia alemã (Schmoller, Wagner e outros)

A situação da Alemanha se diferencia fortemente daquela dos países ocidentais mais desenvolvidos do ponto de vista capitalista e com um largo desenvolvimento democrático-burguês. Há sobretudo o fato de que a Alemanha não possui nenhuma ciência econômica original. Em 1875, Marx caracterizou essa situação da seguinte forma: "Até agora, na Alemanha, a economia política tem sido uma ciência estrangeira... Ela tem sido importada como mercadoria acabada da Inglaterra e da França; seus professores alemães nunca deixaram de ser alunos. Em suas mãos, a expressão teórica de uma realidade estrangeira se transformou num conjunto de dogmas, interpretado por eles, portanto, mal interpretado, a partir do mundo pequeno-burguês no qual se encontravam... Desde 1848, a produção capitalista vem se desenvolvendo rapidamente na Alemanha e já provoca vertigens. Mas a nós, especialistas do ramo, a sorte permaneceu adversa. Quando podíamos investigar livremente a economia política, a realidade alemã carecia de condições econômicas modernas. Quando essas condições surgiram foi sob circunstâncias que já

não permitiam mais seu livre exame no interior dos horizontes burgueses".[1] Daí que o socialismo científico tenha sido criado justamente por pensadores alemães e que tenha começado a se tornar influente teoricamente justamente em solo alemão. Por fim, as condições de nascimento da sociologia alemã se complicam pelo fato de que na Alemanha a burguesia não toma o poder político como classe em consequência de uma revolução democrática, como na França, mas por meio de um compromisso entre a burguesia e o absolutismo feudal dos Junkers sob a liderança de Bismarck. Assim, o nascimento da sociologia alemã ocorre dentro do quadro da apologética desse compromisso; essa apologética determina as tarefas a serem cumpridas pela economia política e pelas ciências sociais.

Essa situação impede o surgimento de uma sociologia no sentido daquela que existe na França e na Inglaterra. A "teoria da sociedade" dos epígonos fundada na diferenciação hegeliana entre Estado e sociedade (L[orenz]. von Stein, R[obert]. von Mohl), bem como a dos "idílicos" reacionários (Riehl) representam as primeiras tentativas dos alemães de elaborar uma Teoria Social burguesa. Em seus inícios, ela enfrenta grande resistência. O Treitschke nacional-liberal, que mais tarde se tornaria o famigerado historiador do prussianismo, publicou um panfleto contra essas tentativas intitulado "Teoria da sociedade" (1859). Nele, encontra-se a visão de que todos os problemas sociais são meramente problemas jurídicos e do Estado; logo, se a ciência do Estado está em ordem, não se faz necessária nenhuma ciência social específica, pois esta não possui objeto próprio; todos os objetos aparentes da sociologia, na realidade, deveriam ser tratados por meio do direito privado ou público. Treitschke aborda a economia a partir do ponto de vista do harmonicismo do liberalismo vulgar; para ele, a questão do trabalhador não passa de um mero caso de polícia.

Esse repúdio primitivo e sumário da sociologia como um todo se tornou insustentável após 1870/71. A grande prosperidade do capitalismo, o acirramento do conflito de classes, a luta de Bismarck contra a social-democracia no contexto de sua "política social" mudaram a postura da burguesia alemã diante desses problemas. A isso some-se a rejeição por parte de Bismarck – e com ele de uma grande parte da burguesia alemã – do dogma vulgar do livre comércio. Nessa nova situação, um grupo de economistas alemães

---

[1] Marx, *Das Kapital*, v. I, Posfácio à segunda edição, Berlim, 1947, p. 11 (ed. bras.: *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 84).

(Brentano, Schmoller, Wagner e outros) tentam ampliar o foco da teoria da economia política, encaminhando-a na direção das ciências sociais. Busca-se criar uma economia nacional puramente não teórica, empírica, histórica e, ao mesmo tempo, "ética" que, se opondo à economia clássica, também possa apreender os problemas da sociedade.

Essa pseudociência eclética cresce a partir da reacionária escola histórica do direito (Savigny) e da velha economia alemã (Roscher, Knies e outros). Do ponto de vista metodológico, ela é completamente desprovida de princípios: a ideologia daqueles círculos burgueses que buscavam encontrar na "política social" de Bismarck uma solução para os conflitos de classe. Ela tem em comum com a velha geração dos economistas alemães o combate à economia clássica, estreitamente associado ao combate ao marxismo. Ela desempenha no âmbito da economia uma subjetivação radical: desconsidera totalmente os problemas econômicos objetivos dos clássicos, limitando-se a polemizar contra sua psicologia supostamente estreita, segundo a qual o egoísmo é a única mola propulsora das ações econômicas. Essa psicologia teria que ser "aprofundada" e ao mesmo tempo desenvolvida nos termos de uma ética. Para Schmoller, as distintas teorias da economia "estabelecem, fundamentalmente, diferentes ideias de moral econômica".[1] Assim, por exemplo, todo o problema da demanda, segundo o mesmo Schmoller, "nada mais é do que uma parte da história concreta dos costumes de um povo numa dada época".[2] Daí que esses economistas sejam contrários a qualquer "abstração" e a qualquer "dedução", isto é, a qualquer tipo de teoria; eles são adeptos do empirismo histórico e do relativismo puro. Por isso não é casual que o neokantismo positivista, em ascensão à época, venha reforçar essas concepções no sentido de um agnosticismo empirista.

Os sistemas sociais de tipo "orgânico" que surgem simultaneamente buscam de igual modo refutar o socialismo, bem como justificar intelectualmente a aliança do Reich bismarckiano com a velha Alemanha semifeudal e semiabsolutista e criar, assim, uma teoria contemporânea para aquilo que a burguesia alemã da época chamava de progresso. Essa sociologia alemã inicial (Schäffle, Lilienthal e outros) também cresce a partir da filosofia romântico-reacionária e da "escola histórica do direito".

---

[1] Schmoller, *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre*, 2. ed., Leipzig, 1904, p. 292.
[2] *Ibid.*, p. 50.

Mas também esse tipo sucedâneo da sociologia alemã resulta numa rejeição brusca da sociologia como ciência por parte da teoria filosófica da ciência dominante à época. A expressão mais característica da atitude da filosofia alemã ante à sociologia nascente é a crítica que encontramos na *Introdução às Ciências do Espírito* de Dilthey (1883). É verdade que Dilthey combate em primeiro lugar a sociologia anglo-francesa de Comte, Spencer e outros. Ele repudia *a limine* a pretensão desses sociólogos de compreender unitariamente os processos históricos com a ajuda de categorias sociológicas.[1] Adota o ponto de vista radicalmente empirista, relativista e orientado pelas ciências particulares rigorosamente especializadas. Ele enxerga na nova sociologia, não sem razão, uma sucessora da velha Filosofia da História, combatendo-a como uma espécie de alquimia pseudocientífica. A realidade pode apenas ser apreendida por meio das ciências particulares rigorosamente especializadas. Já a Filosofia da História e a sociologia trabalham, ao contrário, com princípios metafísicos.

Dilthey vê claramente as consequências que resultam da metodologia sobre a qual se baseia a sociologia ocidental, a saber: o surgimento da pretensão de uma Filosofia da História universal não fundamentada pelos fatos básicos da história. Mas sua crítica se mostra completamente estéril, na medida em que, no que se refere às causas desse distanciamento da realidade, desse caráter abstrato da sociologia, ele demonstra, se é que isso é possível, mais incompreensão do que seus próprios fundadores. O caminho das ciências particulares fortemente especializadas foi seguido por grande parte dos sociólogos ocidentais, mas com isso eles abandonaram justamente aquilo que constituía o alvo da sociologia; essa inflexão não é uma reorientação da sociologia em direção à ciência, mas sim de sua abdicação. A crítica de Dilthey não passa de um fenômeno paralelo – metodologicamente determinado pelas condições particulares da Alemanha – da decadência da sociologia em geral. E assim como essa sociologia renuncia cada vez mais aos fundamentos burgueses do progresso, é igualmente impossível sustentar cientificamente uma teoria unitária do progresso a partir do ponto de vista de Dilthey.

---

[1] Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883, p. 108 (ed. bras.: *Introdução às Ciências Humanas*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 106-113).

III. Ferdinand Toennies e a fundação da nova escola da sociologia alemã

No entanto, o rápido desenvolvimento do capitalismo na Alemanha torna tal repúdio da sociologia insustentável a longo prazo (A atitude posterior de Dilthey em relação a Simmel e a outros sociólogos do período imperialista muda completamente, inclusive sua própria concepção da história, tal como se desenvolve ao longo dos anos, torna-se um dos fatores determinantes da sociologia alemã posterior). De certa forma e até certo ponto, a apreensão teórica dos fenômenos sociais torna-se cada vez mais premente, embora, obviamente, em sua essência sempre segundo o compromisso político-ideológico da burguesia alemã com o regime dos Hohenzollern mencionado acima. Porém, na medida em que os Junkers vão se tornando mais e mais capitalistas, na medida em que o desenvolvimento da Alemanha vai entrando em sua fase imperialista (não por acaso a queda de Bismarck ocorre às vésperas dessa fase), todas essas questões tiveram que ser formuladas de um novo modo. E o crescimento inexorável do movimento dos trabalhadores social-democrata também impele a uma nova colocação de problemas: já não bastam as medidas policialescas preconizadas por Treitschke e implementadas por Bismarck, nem os discursos rebuscados de Schmoller e Wagner. Fazia-se necessária uma nova forma de polêmica contra o marxismo.

Dessas necessidades surge sobretudo uma nova Teoria Econômica, cuja pretensão é dar uma resposta "teórica" aos problemas que estão na ordem do dia da burguesia e, a par disso, "suplantar" o marxismo no terreno da economia. Mas ao mesmo tempo essa nova Teoria Econômica é tão abstrata e subjetivista que de antemão tem de renunciar – quanto mais não seja por razões metodológicas – a servir de base para a sociologia. A partir de agora, a separação entre economia e sociologia buscada pelo Ocidente, bem como a coexistência de ambas que aí vigora, também passa a existir na Alemanha. Trata-se da assim chamada "escola austríaca" de Menger, Böhm-Bawerk e outros. Ela é tão radicalmente subjetivista quanto a "escola histórica". A única diferença é que ela substitui o moralismo confuso e pomposo pelo psicologismo puro e simples: a dissolução de todas as categorias objetivas da economia na casuística da oposição abstrata entre prazer e desprazer. Assim surgem as pseudoteorias que buscam seu fundamento exclusivo nos fenômenos superficiais da vida econômica (a oferta e a procura, o custo de produção, a distribuição etc.) e formulavam, com base nisso,

as pseudoleis das reações subjetivas (a da utilidade marginal, por exemplo). A "escola austríaca" (Böhm-Bawerk) acredita ter suplantado as "doenças infantis" dos clássicos, e com isso também do marxismo e da "escola histórica". Com isso, a nova economia vulgar emergente abre caminho – como no Ocidente – para uma ciência sociológica própria dissociada da economia e "complementar" em relação a ela. Os mais importantes representantes da sociologia do período imperialista na Alemanha, em suas visões econômicas, são de um modo tácito ou declarado partidários dessa escola. A discussão metodológica entre ambas as orientações da economia cuja referência é a obra de Carl Menger já não produz nenhum interesse hoje e para nós seu significado histórico consiste apenas em ter aberto caminho para a nova sociologia.

Aparentemente sem muita conexão com essas lutas surge em 1887 o livro da nova sociologia alemã de maior influência por um longo tempo: *Comunidade e Sociedade*, de Ferdinand Toennies. Esse livro ocupa um lugar especial no desenvolvimento da sociologia alemã. Destaque-se sobretudo que o vínculo ideológico de seu autor com as tradições clássicas alemãs é mais forte do que o dos sociólogos posteriores. A isso corresponde sua estreita aproximação com a ciência progressiva do Ocidente (mais tarde ele veio a escrever uma biografia sobre Hobbes que ganhou reputação internacional). Acrescente-se a isso que Toennies foi o primeiro, na Alemanha, a se apropriar dos resultados das pesquisas sobre a comunidade originária, sobretudo os de Morgan, e, ao mesmo tempo, ele é o primeiro sociólogo alemão a não rechaçar Marx *a limine*, buscando, antes, reelaborá-lo e aproveitá-lo no sentido de seus objetivos burgueses. Daí que ele se coloque expressamente a favor do ponto de vista da teoria do valor-trabalho, rejeitando a crítica burguesa que supõe descobrir contradições insolúveis entre os tomos I e III de *O Capital*. No entanto, isso não significa de modo algum compreensão e reconhecimento do marxismo. "Nunca julguei correta", diz Toennies, "a teoria do valor de Ricardo-Rodbertus-Marx na forma apresentada por eles, mas apenas em seu núcleo e em suas ideias fundamentais".[1] Essa declaração, que estabelece uma identificação entre Marx, Ricardo e Rodbertus, mostra o quão pouco Toennies compreendeu o marxismo.

---

[1] Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 3. ed. Berlim, 1920, p. 67s.

Apesar disso, a influência de Marx e de Morgan sobre Toennies é mais profunda do que se pode perceber pelas referências expressas em seus livros. A oposição entre a sociedade originária desprovida de classes e o capitalismo que se constitui ao longo do desenvolvimento socioeconômico está na origem e na base dessa sociologia, no entanto, por meio de uma reelaboração radical das ideias fundamentais de suas fontes. Em primeiro lugar, toda economia concreta desaparece, ainda que não de modo tão radical como nos sociólogos alemães posteriores. Em segundo lugar, as formações sociais históricas concretas se rarefazem em "entidades" supra-históricas. Em terceiro lugar, também aqui um princípio subjetivo usurpa o lugar dos fundamentos econômicos objetivos da estrutura social, a saber: a vontade. Em quarto lugar, a objetividade socioeconômica é desfigurada por um anticapitalismo romântico. Assim, dos resultados das pesquisas de Morgan e Marx surge, em Toennies, a oposição de "comunidade" e "sociedade" que estava destinada a exercer uma influência permanente em toda a sociologia alemã posterior. A subjetivação é levada a cabo por meio dos conceitos mistificados da vontade: "Pois de tudo isso se deduz como a vontade essencial porta consigo as condições para a comunidade, e que a vontade livre produz a sociedade".[1] Esses dois conceitos mistificados aparecem, em Toennies, como os princípios criadores de ambas as formações sociais.

A "sociedade" é o capitalismo visto com os olhos do anticapitalismo romântico. No entanto, em comparação com o anticapitalismo romântico mais antigo, encontramos em Toennies um detalhe que será bastante influente no pensamento posterior, qual seja, o fato de nele não se notar nenhuma nostalgia de retorno a estágios sociais suplantados, em especial ao feudalismo. Toennies é liberal, porém, sua postura constitui o fundamento de uma crítica da cultura em que se destacam os traços problemáticos e negativos da cultura capitalista, ao mesmo tempo que se sublinha, de modo fatalista, a inevitabilidade do capitalismo.

Pois bem, o tipo oposto da "comunidade" determina o caráter dessa crítica. É a oposição entre o morto, o mecânico e o maquinal da sociedade e o "orgânico" da comunidade: "Tal como um aparelho artificial ou uma máquina, construída para determinado *fim*, se distingue de um sistema orgânico ou dos órgãos particulares de um corpo animal,

---

[1] *Ibid.*, p. 130.

assim também se diferencia um agregado de vontade desse tipo – uma figura da vontade arbitrária – de um agregado de vontade do outro tipo – uma figura da vontade essencial".[1] Essa oposição não é nada original, mas adquire significado metodológico na medida em que Toennies, a partir dela, chega à contraposição – que se tornaria tão importante para a sociologia alemã posterior – entre a "civilização" e a "cultura".

Essa oposição surge do sentimento de mal-estar da intelectualidade burguesa com o desenvolvimento da cultura capitalista e em particular imperialista. O problema teórico que se coloca objetivamente na base desse sentimento é a famosa afirmação de Marx segundo a qual o capitalismo é em geral desfavorável ao desenvolvimento das artes (e da cultura em geral). A compreensão efetiva desse problema – sua apreensão efetivamente conceitual mediante uma reflexão aprofundada – levaria todo intelectual honestamente preocupado com o problema da cultura a se tornar adversário do capitalismo. Acontece que a maior parte dos intelectuais estão materialmente atados por meio de muitos fios à base capitalista de sua existência (ou pelo menos acreditam que se esses fios se rompessem sua existência ficaria mortalmente ameaçada), e se colocam, ademais, sob a influência da ideologia burguesa de seu tempo, o que significa que eles realmente não fazem ideia dos fundamentos socioeconômicos de sua própria existência.

Nesse solo a falsa oposição entre civilização e cultura pode crescer espontaneamente. Oposição que, formulada conceitualmente, obtém a seguinte forma – objetivamente falsa e que leva a erro: a civilização, isto é, o desenvolvimento técnico-econômico, fomentado pelo capitalismo, avança continuamente, mas esse desdobramento é, em grande medida, desfavorável à cultura (à arte, à filosofia, à vida interior do homem); e essa oposição entre ambas recrudesce cada vez mais a ponto de se tornar uma tensão trágica e insuportável. Percebe-se que a situação fática do desenvolvimento capitalista assinalada por Marx é desfigurada de um modo anticapitalista-romântico, subjetivista-irracional. Que se trata da desfiguração irracionalista de um fato histórico-social, mostra a simples consideração de que cultura e civilização – entendidos corretamente – não

[1] *Ibid.*, p. 102.

podem constituir conceitos opostos. A cultura consiste no conjunto das atividades com as quais o homem suplanta as próprias condições naturais dadas originalmente na natureza, na sociedade e em si mesmo (com razão, fala-se de uma cultura do trabalho, do comportamento humano etc.). A civilização, pelo contrário, é uma expressão abrangente dos períodos históricos posteriores ao momento em que o homem deixou o estágio da barbárie; esse conceito envolve também a cultura e com ele o conjunto da vida social do homem. A colocação de semelhante oposição conceitual, a criação do mito de forças, entidades etc. que se confrontam, não passa de uma deformação ao mesmo tempo abstrata e irracionalista das contradições concretas da cultura do capitalismo (essa contraditoriedade real também está relacionada às forças produtivas materiais; que se pense na aniquilação dessas forças nos momentos de crise, na contraditoriedade da máquina sob o capitalismo em suas relações com o trabalho humano, tal como Marx as expõe etc.).

A deformação irracionalista das condições factuais originárias nasce espontaneamente da situação social dos intelectuais sob o capitalismo. Essa deformação, que os ideólogos do capitalismo desenvolvem e aprofundam, se reproduz espontaneamente. Em parte porque as tendências eventualmente rebeldes do anticapitalismo romântico podem ser canalizadas numa crítica inócua da cultura e, em parte, porque a falsa oposição entre civilização e cultura posta em termos absolutos parece ser, aos olhos de muitos intelectuais, uma arma eficaz contra o socialismo: ao dar continuidade ao desenvolvimento das forças produtivas materiais (mecanização etc.), o socialismo não poderia resolver o conflito entre a civilização e a cultura, mas, longe disso, o perpetuaria – logo, não vale a pena para os intelectuais que sofrem com esse dualismo combater o capitalismo em nome do socialismo.

Toennies descreve a sociedade com as cores da filosofia do direito hobbesiana, como uma situação em que cada um é inimigo do outro, em que apenas a lei assegura uma ordem exterior. E prossegue: "Eis... a situação da *civilização* social, em que a paz e o comércio entre as pessoas é mantido graças à convenção e ao temor recíproco que nela se expressa; situação que dá sustentação ao Estado e se constitui por meio da legislação e da política; situação que a ciência e a opinião pública procuram, em parte, compreender como necessária e eterna e, em parte, louvar como um progresso rumo à perfeição. Os modos

de vida e a ordem comuns são antes aqueles em que o folclore e sua cultura se preservam...".[1] Aqui, pode-se ver claramente o anticapitalismo romântico de Toennies.

Também Morgan e Engels contrapõem ao comunismo primitivo as sociedades de classe posteriores e mostram – a despeito de toda inevitabilidade e benefícios de sua dissolução – a decadência moral e a degradação dos costumes atrelados obrigatoriamente a esse progresso. E essa contraposição não se limita, no marxismo, à oposição entre comunismo primitivo e sociedade de classes. A ideia do desenvolvimento desigual pressupõe necessariamente que o nível atingido por determinados setores da cultura, por determinados ramos da arte e da filosofia, por exemplo, ou mesmo o nível atingido pela cultura em geral, muito frequentemente não corresponde ao nível do desenvolvimento das forças produtivas materiais. Marx apontou em relação à poesia épica e Engels em relação aos períodos de florescimento da filosofia moderna no contexto das nações mais proeminentes, que em determinadas circunstâncias as situações de menor desenvolvimento são mais vantajosas para um florescimento parcial da cultura que as de desenvolvimento maior.[2] Mas as afirmações sobre esses nexos como consequência do desenvolvimento desigual são sempre de caráter histórico concreto. A descoberta da legalidade social que se manifesta de modo particular não autoriza nenhuma aplicação simples e direta sobre a cultura em seu todo.

O mesmo não ocorre com a cultura do capitalismo. Marx apontou repetidas vezes para o fato de que o desdobramento da economia capitalista teve consequências prejudiciais a certos ramos da cultura (ele se refere à arte e à poesia).[3] E aqui está o ponto concreto de partida de tais colocações anticapitalistas românticas como as que acabamos de encontrar em Toennies. A impressionante oposição entre o rápido desenvolvimento das forças produtivas materiais e o fenômeno paralelo das tendências de decadência nos campos da arte, da literatura, da filosofia, da moral etc. propiciou, como vimos, a oportunidade para que muitos dividissem o campo da cultura humana, que

---

[1] *Ibid.*, p. 200s.

[2] Marx, *Einleitung in die Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlim, 1953, p. 29 s.; Engels em carta a Conrad Schmidt no dia 27.10.1890. Marx-Engels, Ausgewählte Briefe, Berlim, 1953, p. 504 (ed. bras.: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 270).

[3] Marx, *Theorien über den Mehrwert*, v. I, Stuttgart, 1919, p. 382 (ed. bras.: *Teorias da Mais-Valia*. Tradução de Reginaldo Sant'Ana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p. 267).

em si se constitui de modo unitário e coerente, e procurassem contrapor aquela que o capitalismo promove, denominada de civilização, aos da cultura ameaçada (no sentido estrito e específico da palavra), até o ponto de ver nessa contraposição o signo essencial de nossa época e até de todo o desenvolvimento da humanidade. Também aqui fica claro que essa falsa colocação da questão tem como ponto de partida uma situação real da sociedade; mas acontece que de uma questão legítima do ponto de vista imediato e subjetivo surge, justamente devido a sua generalização falsa e a-histórica, uma formulação falsa da questão e por isso também uma falsa resposta. Essa falsidade – e ao mesmo tempo sua vinculação com as tendências filosóficas reacionárias da época – manifesta-se sobretudo no fato de que semelhante contraposição entre a civilização e a cultura se projeta necessariamente para o passado, convertendo-se necessariamente numa orientação hostil ao progresso. Isso já pode ser visto em Toennies, embora as consequências que ele extrai dessa base teórica sejam muito cautelosas. Quanto maior é a influência que as tendências da filosofia da vida exercem sobre a sociologia e as reflexões em torno da sociedade em geral, principalmente as de Nietzsche, com maior força se afirma o antagonismo entre cultura e civilização, mais enérgica é a inflexão para o passado, mais a-histórica e anti-histórica torna-se a colocação da questão. E a dialética interna do desenvolvimento ideológico no período do pós-guerra faz necessariamente com que a rejeição se estenda cada vez mais à cultura, que tanto a cultura quanto a civilização sejam rejeitadas em nome da "alma" (Klages), da "existência autêntica" (Heidegger) etc.

Em Toennies vemos apenas o começo desse desenvolvimento. Mas já ele transforma os resultados das investigações de Morgan numa estrutura – eterna – que se coloca como acima da história e que apresenta um contraste permanente com a estrutura da sociedade. De modo que nele não só a família e o contrato (o direito abstrato) se tornam antagônicos entre si, mas também as oposições entre mulher e homem, juventude e velhice, povo e elite refletem a oposição entre Comunidade e Sociedade. E assim surge todo um sistema de conceitos subjetivos contrastantes e inflados de modo abstrato, cuja exposição detalhada não cabe no presente contexto.

Essa celebração anti-histórica de conceitos, em sua origem derivados da análise concreta de formações sociais concretas, não só dissolve esses conceitos (e justamente por isso os converte em conceitos muito influentes na sociologia alemã), mas reforça

ao mesmo tempo seu caráter anticapitalista-romântico. Por isso a comunidade se converte na categoria que abarca o campo de toda a era pré-capitalista, na glorificação dos estados orgânicos primordiais e, ao mesmo tempo, como palavra de ordem na luta contra os efeitos mecanicizantes destruidores da cultura do capitalismo. Essa crítica cultural do capitalismo – e isso será muito característico da próxima etapa da sociologia alemã – passa agora ao centro dos interesses, dissolvendo o confuso utopismo ético do respectivo estágio de desenvolvimento. Essa mudança corresponde ao crescimento do capitalismo na Alemanha e vai ao encontro da insatisfação que amplos estratos da intelectualidade vivenciam com relação às contradições do presente, cada vez mais perceptíveis, ao mesmo tempo que as desvia dos problemas econômicos e sociais, ou seja, dos problemas reais e decisivos do capitalismo imperialista. E essa tendência ao desvio não tem de ser necessariamente consciente. Porém, uma vez que, de um lado, os fatos sociais concretos que brotam da essência econômica de uma determinada formação social são arrancados de seu solo social em razão de um "aprofundamento" filosófico que os autonomiza em sua essência, e, de outro, por meio desse mesmo processo de abstração, eles são esvaziados de qualquer conteúdo histórico, é inevitável o desaparecimento do objeto daquele protesto, daquela luta que o fenômeno apreendido em sua historicidade concreta podia e até teria de ocasionar (já em Simmel pudemos encontrar formas desenvolvidas desse desvio sob o pretexto de "aprofundamento").

No entanto, em Toennies essas tendências existem apenas em germe. Nele o elemento progressista se destaca mais fortemente do que em seus continuadores. E ainda não encontramos nele a forma posterior puramente apologética da crítica à cultura capitalista, a saber, a "demonstração" de que a Alemanha, em razão de seu desenvolvimento político peculiar, se coloca em posição de superioridade social e ideológica em relação às democracias ocidentais. E, pelo menos do ponto de vista da metodologia consciente, não encontramos em Toennies o elemento irracionalista da filosofia da vida. Mas já está lá de modo latente. O conceito primordial de "organismo" da "escola histórica" e dos primeiros sociólogos alemães já não basta para as necessidades dessa etapa; ele ressurgirá na forma da teoria fascista das raças. Mas a nova oposição entre o "vivo" e o "mecanizado" ("construído") constitui, como já vimos, o centro da concepção sociológica de Toennies, ainda que não ocorra, como nessa época já é o caso de Nietzsche, em conexão com as reflexões da filosofia da vida.

É verdade que não são poucas as ressonâncias e impulsos nesse sentido que encontramos em Toennies, por exemplo, quando ele enxerga na trajetória do direito romano um processo cujo reverso é a "decadência da vida".[1] E mais fortemente quando fala dos efeitos corrosivos para a vida das grandes cidades. Convém citar essa passagem, pois nela vem claramente à tona sua postura em relação ao socialismo: "Assim, as grandes cidades e a condição da sociedade em geral são a ruína e a morte do povo, que, em vão, se esforça por tornar-se forte mediante sua quantidade e que, segundo seu modo de pensar, só pode valer-se de seu poder para sublevar-se, quando quer se livrar se seus infortúnios.... Eleva-se a consciência de classe à luta de classe. A luta de classe destrói a sociedade e o Estado que se deseja remodelar. E como toda cultura se transmuta em civilização social e política, a cultura finda sob essa figura transformada...".[2]

Do mesmo modo encontramos em Toennies o começo da "interiorização" e do "aprofundamento" histórico-culturais das categorias econômicas; uma linha de desenvolvimento que atingira seu ápice com Simmel. Já em Toennies o conceito de dinheiro é colocado segundo uma analogia cujos efeitos chegam até a moda da "sociologia do saber" do pós-guerra. Eis aqui, por exemplo, o que diz Toennies sobre a ciência e o dinheiro: "E assim os conceitos científicos – que são, por sua origem comum e sua constituição objetiva, juízos por meio dos quais damos um nome ao complexo de sensações – se comportam na ciência como as mercadorias na sociedade. Aglomeram-se num sistema como mercadorias no mercado. O conceito científico superior, que já não contém nem o nome de algo real, equivale ao do dinheiro, por exemplo o conceito de átomo ou de energia".[3] E também podemos considerar Toennies como precursor da sociologia posterior, na medida em que ele faz de sua crítica da cultura uma plataforma ideológica do reformismo no interior do movimento dos trabalhadores; assim, por exemplo, quando enxerga nas cooperativas um triunfo do princípio da comunidade no interior da sociedade capitalista etc.

---

[1] Tönnies, *op.cit.*, p. 173.
[2] *Ibid.*, p. 207.
[3] *Ibid.*, p. 38.

IV. A sociologia alemã do período guilhermino (Max Weber)

Apenas de modo lento o livro de Toennies veio exercer influência. Em geral, a nova sociologia teve que conduzir uma luta ininterrupta pelo seu reconhecimento como ciência nas décadas anteriores à Guerra Mundial Imperialista. No entanto, as circunstâncias e o caráter dessa luta não eram mais os mesmos. Sobretudo a sociologia do período imperialista, em escala internacional, vai renunciando cada vez mais à tarefa de assumir a herança da Filosofia da História ou da filosofia como ciência universal. Em conexão com a vitória geral do agnosticismo filosófico, a sociologia se converte de modo cada vez mais consciente numa mera disciplina particular limitada, ao lado das demais.

Na Alemanha esse desenvolvimento adquire uma nuance especial, na medida em que a sociologia se mostra muito propícia a assimilar as concepções romântico-irracionalistas da história presentes na tradição fundada por Ranke. A isso corresponde o fato de que a teoria da ciência do kantismo dominante se disponha cada vez mais a criar para a sociologia um lugar modesto no sistema da ciência. É bastante instrutivo comparar a crítica à sociologia de Rickert com a de Dilthey. Rickert acredita que não existe nenhuma contradição lógico-metodológica em considerar os fenômenos sociais a partir do ponto de vista "generalizante" das ciências da natureza; segundo ele, tal sociologia é perfeitamente possível, bastando, porém, que se combata que "essa ciência possa dizer como a vida da humanidade se configurou efetivamente em seu decurso individual e único".[1] Assim, essa sociologia seria possível, mas nunca poderia suplantar a história.

Com isso, foi salva a "inocência" metodológica da sociologia. E os próprios sociólogos (principalmente Max Weber) sublinham que não têm de modo algum a pretensão de trazer à tona o sentido unitário do desenvolvimento histórico, mas que a sociologia é antes apenas um tipo de ciência auxiliar da história no sentido de Dilthey e Rickert. Nesse sentido, a postura de Simmel é bem característica: de um lado, ele defende com veemência extrema a possibilidade de uma sociologia autônoma e rigorosamente formalista, ao passo que, de outro lado, em suas obras de teoria da história ele assume com o mesmo extremismo

---

[1] Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. Ed., Tübingen, 1913, p. 260.

o ponto de vista da “unicidade” e “irrepetibilidade” irracionalistas dos objetos históricos.

Essa relação de boa vizinhança e amizade entre a sociologia e a história foi promovida pelo desenvolvimento desta última. O modo de apresentar a história no imperialismo do pré-guerra ultrapassa também as formas brutais da apologética de um Treitschke. Em Lamprecht, por exemplo, existem até mesmo certas tendências, ainda que bastante insuficientes, no sentido de uma “sociologização” da historiografia. E embora a maioria dos historiadores alemães repudie esse tipo de impulso, não há dúvida de que muitos deles, em seu modo de apresentar a história, procuram dar às categorias sociais uma importância maior que antes (a história da guerra de Hans Delbrück é o exemplo mais claro disso). Isso também guarda uma relação estreita com o desenvolvimento do capitalismo na Alemanha: agora é preciso abordar intelectualmente o nascimento, a essência e as perspectivas do capitalismo (imperialista). Com isso, a postura em relação ao marxismo também muda: agora a ignorância total ou a negação apodítica grosseira simplesmente passa a ser considerada como antiquada, também por conta da crescente força do movimento dos trabalhadores. Agora era necessário “refutar” o marxismo de um modo mais “sutil”. Ao mesmo tempo, era necessário assimilar aqueles elementos que – mesmo de forma distorcida – a ideologia burguesa dessa época encarava como aceitáveis.

A possibilidade de semelhante ponto de vista veio a causar o fortalecimento do movimento reformista na social democracia e do revisionismo teórico e prático. Como é sabido, o principal teórico do revisionismo, Bernstein, procurou afastar todos os aspectos revolucionários do movimento dos trabalhadores (na filosofia, o materialismo e a dialética; na teoria política, a ditadura do proletariado etc.). O capitalismo deveria “evoluir” pacificamente para o socialismo, o que, do ponto de vista da estratégia e da tática do movimento dos trabalhadores, significava afirmar que as organizações dos trabalhadores – para obter as reformas necessárias, consideradas como as etapas daquela “evolução” pacífica –, deviam colaborar com a burguesia liberal, em coalizão com ela. Trata-se de uma corrente internacional do movimento dos trabalhadores resultante do efeito do caráter parasitário da economia imperialista sobre a aristocracia e a burocracia operárias; na França, ela conduziu ao ingresso do ministro social-democrata ([Alexandre] Millerand) no ministério burguês etc.

Essa liquidação teórica e prática da luta de classes, essa proclamação da colaboração de classes entre a burguesia e o proletariado exerce uma grande influência sobre os sociólogos burgueses. E também para eles o revisionismo cria uma plataforma de colaboração; era como se o marxismo – e para seus adversários a estratégia havia sido anular pelo silêncio ou refutar em bloco como sistema unitário– agora pudesse ser fracionado segundo o modelo do revisionismo, de modo a se enxertar na sociologia elementos úteis à burguesia.

Destacaremos apenas alguns aspectos centrais da mudança que aqui ocorre. Sobretudo no campo da sociologia, prossegue tão firme quanto antes a luta contra o materialismo, quer dizer, contra a prioridade do ser social, contra o papel determinante do desenvolvimento das forças produtivas. No entanto, o metodologismo relativista que nasce no terreno do neokantismo e entre os adeptos de Mach permite introduzir na sociologia burguesa determinadas formas abstratas de interação entre base e superestrutura. Vimos isso claramente na "Filosofia do Dinheiro", de Simmel. O mesmo ocorre em Max Weber. Ele investiga a interação entre as formações econômicas e as religiões, recusando firmemente a prioridade da economia: "Uma ética econômica não é uma simples "função" de uma forma de organização econômica; e a recíproca também não é verdadeira, ou seja, a ética econômica não marca sem ambiguidades a forma de organização econômica. [...] Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas."[1]

Max Weber, partindo inicialmente da interação entre as motivações materiais e a ideologia, combate o materialismo histórico, porque este, de um modo supostamente inadmissível do ponto de vista científico, postula a prioridade do econômico (não se diz que o materialismo histórico também postula interações complexas no âmbito da realidade social concreta; a base econômica, nas palavras de Engels, é determinante apenas em última instância). Mas essa estrutura de interações tão conveniente ao relativismo moderno não tem consistência; não passa de um

[1] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, v. I, p. 238, 240.

prolegômeno polêmico contra o materialismo histórico. Os desdobramentos argumentativos de Max Weber conduzem sempre à tendência de conferir cada vez mais aos fenômenos ideológicos (religiosos) um desenvolvimento "imanente" e endógeno, e graças e essa tendência, esses fenômenos acabam sempre por adquirir prioridade causal sobre o processo como um todo. Isso já era claramente evidente na observação de Max Weber citada acima. E no mesmo contexto, ele prossegue: "São os interesses (materiais e ideais), e não as ideias, que dominam em termos imediatos a conduta dos homens. Mas as 'imagens de mundo' que foram criadas pelas 'ideias' têm determinado com muita frequência, como uma espécie de manobrista, os trilhos pelos quais a dinâmica dos interesses impulsiona a ação".[1] Com isso, também a sociologia de Max Weber segue pelos trilhos da ciência geral do espírito, da interpretação idealista da história, típica das ciências do espírito. E embora Max Weber seja, segundo suas intenções conscientes, um adversário do irracionalismo, não faltam aqui nuanças irracionalistas. Justamente essa sociologia tem de mostrar a necessidade de que certo tipo de irracionalismo brote do solo do racionalismo capitalista e inclusive que este irracionalismo esteja na base de todo o movimento. Se prestarmos atenção na gênese do capitalismo (do espírito capitalista) tal como exibida por Max Weber, veremos que nela ganha um significado importante o fato de Weber fazer a conexão com o racionalismo moderno, deslocando a religião para o "campo do irracional". Numa postura semelhante, porém mais próxima das ciências do espírito irracionalistas, encontram-se Troeltsch e outros.

Essa nova e "refinada" forma de crítica ao materialismo histórico está relacionada também, como vimos, com uma mudança de posição em relação ao movimento dos trabalhadores. As ilusões iniciais de que a política da "cenoura e pau" de Bismarck colocaria fim às organizações de classe do proletariado naufragam com a queda de Bismarck e de suas leis contra os socialistas. É verdade que se fazem contínuos experimentos na tentativa de desviar o movimento dos trabalhadores do caminho da luta de classes (Stöcker, e mais tarde Göhre e Naumann; essas aspirações contarão de muitas formas com o apoio dos sociólogos alemães). E mais adiante, no entanto, vai se tornando cada vez mais essencial para a sociologia alemã apoiar ideologicamente as tendências reformistas no campo da social-democracia. Disso faz parte a

[1] *Ibid.*, p. 252 s.

tendência a demonstrar cientificamente a necessidade e a utilidade do movimento sindical se manter independente da social-democracia. Werner Sombart é a principal liderança neste sentido.

O problema central da sociologia alemã no período do imperialismo do pré-guerra é encontrar uma teoria sobre o nascimento e a essência do capitalismo, bem como "suplantar" o materialismo histórico nesse terreno por meio de uma concepção teórica própria. A pedra de toque real da sociologia alemã é a acumulação originária, pela qual os trabalhadores são violentamente separados dos meios de produção (ao serem partidários da "teoria da utilidade marginal", a maior parte dos sociólogos alemães considera a teoria da mais-valia como desprovida cientificamente de importância). Como substituto sociológico para a acumulação originária surge uma plêiade de novas hipóteses e teorias. Sombart em particular atua nesse terreno com grande fervor. Ele oferece uma série de razões explicativas para o nascimento do capitalismo: os judeus, a guerra, o luxo, a renda urbana do solo etc. Porém, a concepção mais influente sobre o desenvolvimento posterior é a de Max Weber. O ponto de partida de Weber, como vimos, é a inter-relação entre a ética econômica das religiões e as formações econômicas, mediante o que ele postula a prioridade fática dos motivos religiosos. Seu problema é esclarecer por que o capitalismo surgiu apenas na Europa. Em oposição à concepção anterior, que associava o capitalismo a todo processo de acumulação de dinheiro, Weber procura apreender a essência específica do capitalismo moderno e relacionar seu surgimento na Europa com as diferenças entre o desenvolvimento ético-religioso do Oriente e do Ocidente. A consequência que daí surge em primeiro lugar é que se deseconomiza e se "espiritualiza" a essência do capitalismo. A essência do capitalismo é vista a partir da ideia da racionalização da vida socioeconômica, da subsunção de todo fenômeno à calculabilidade racional. E assim Weber esboça uma história mundial da religião a fim de mostrar que apenas o protestantismo (e no interior dele sobretudo as seitas) possui uma ideologia capaz de ir ao encontro dessa racionalização e promovê-la, ao passo que todas as religiões antigas e orientais produziram uma ética econômica que constituiu um elemento inibidor da racionalização da vida cotidiana. Weber continuamente se nega a ver as éticas econômicas como uma consequência das estruturas econômicas. Sobre a China, por exemplo, ele diz: "Essa falta de uma religiosidade eticamente racional é, neste caso, primordial e parece ter influído, por sua vez, sobre a sempre saliente limitação do racionalismo de sua

técnica".[1] E em consequência de uma identificação simplista e vulgar entre técnica e economia, graças à qual só reconhece como autêntico o capitalismo das máquinas, Weber chega ao "argumento" histórico "decisivo" de que aquela ética econômica do protestantismo que acelerou e promoveu o desenvolvimento capitalista já existia antes "do desenvolvimento capitalista".[2] Com isso ele acredita ter refutado o materialismo histórico.

A partir desses poucos exemplos pode-se ver que a metodologia dos sociólogos alemães consiste numa apreensão aparente da essência do capitalismo, em que não se precisa enfrentar os problemas econômicos reais (sobretudo a questão da mais-valia, a exploração etc.). É verdade que se reconhece o fato da separação do trabalhador dos meios de produção, e que o trabalho se torna livre; esse reconhecimento desempenha um papel importante sobretudo na sociologia de Max Weber. Porém, o traço decisivo do capitalismo continua sendo a racionalidade, a calculabilidade. Vimos nisso uma continuidade do conceito de sociedade formulado por Toennies, ainda que nos detalhes haja vários desvios. A consequência dessa concepção é que a lógica que rege a economia do capitalismo é colocada de ponta-cabeça, fazendo com que os fenômenos vulgarizados da superfície assumam o papel primário em relação aos problemas do desenvolvimento das forças produtivas. Essa distorção abstratizante também oferece aos sociólogos alemães a possibilidade de conferir às formas ideológicas, em especial ao direito e à religião, um papel causal equivalente ou mesmo superior ao da economia. A consequência metodológica disso é que as analogias suplantem cada vez mais os nexos causais. Assim, por exemplo, Max Weber vê uma forte semelhança entre o Estado moderno e o empreendimento capitalista. Mas como ele se recusa a admitir uma causação primária em virtude de sua postura relativista-agnóstica, ele se restringe à descrição baseada em analogias. Com base em tais analogias forma-se uma grande plataforma para uma crítica da cultura que nunca traz à tona a questão fundamental do capitalismo, que cria e promove a insatisfação com a cultura capitalista enquanto espaço de desdobramento livre, mas que, apesar disso, concebe a racionalização capitalista como "destino" (Rathenau) e apresenta o capitalismo como algo necessário e inevitável.

---

[1] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, p. 277 (ed. bras.: *Economia e Sociedade*. v. I. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabeth Barbosa. Brasília: Ed. UnB, 2000. p. 330).

[2] Weber, M. *Religionssoziologie*, p. 37.

Essa cadeia de raciocínios finda por apresentar a impossibilidade econômica e social do socialismo. As considerações sociológicas aparentemente fundadas na historicidade extravasam no sentido de fundamentar – ainda que nunca de modo declarado – o capitalismo como um sistema necessário, que já não tem como sofrer mudanças essenciais, e expor as supostas contradições internas do ponto de vista econômico e social do socialismo, contradições que inviabilizariam, assim, sua realização teórica e prática. Não vale a pena entrar aqui nos argumentos que servem de base a essa tese, pois o fato de os sociólogos alemães assumirem economicamente o ponto de vista da nova economia vulgar subjetivista os impede de conhecer e compreender a economia marxista, quanto mais de polemizar efetivamente contra ela. Na condição de ideólogos burgueses do período imperialista, eles se restringem a extrair as consequências contidas no revisionismo de um modo mais consequente do que seus precursores estavam em condições de fazê-lo em virtude das posições que ocupavam por motivos táticos no seio do movimento dos trabalhadores.

A crítica da cultura que assim surge obtém na Alemanha uma nuance especial. A sociologia do período imperialista do pré-guerra dá aqui continuidade, certamente com modificações, às orientações anteriores: ela tenta demonstrar a superioridade da forma do Estado alemão, da estrutura social alemã frente à democracia ocidental. A mudança que aqui se opera é apenas uma modernização do método. É sabido que nesse período emergem com força as contradições da democracia burguesa ocidental, que encontra uma forte repercussão literária não só na literatura sociológica antidemocrática e reacionária, mas também na teoria de uma parte do movimento dos trabalhadores no Ocidente (no sindicalismo). Ora, a sociologia alemã desse período se apropria de todos os resultados dessa crítica contra a democracia e lhe confere uma forma filosófica e sociologicamente "profunda". A partir de agora a democracia é vista como uma forma necessária de subjugação mecânica da "vida", da liberdade, da individualidade, sobretudo em consequência de seu caráter de massa. E o desenvolvimento específico e a situação da Alemanha, em contraste com isso, são apresentados como a ordem orgânica frente à anarquia mecânica, como um reino de líderes competentes e responsáveis diante da irresponsabilidade da direção nas mãos da "demagogia" democrática. Obras sociológicas influentes – como *A Democracia Moderna*, de Hasbach – não passam de panfletos contra a democracia travestidos de teoria científica. Assim como a "escola histórica" dos economistas alemães havia glorificado o regime de Bismarck como uma forma social

e política superior, agora a sociologia alemã enaltece o imperialismo guilhermino.

Max Weber ocupa um lugar especial nesse desenvolvimento. Suas bases metodológicas sem dúvida são muito semelhantes àquelas de seus contemporâneos; ele também adere à crítica da sociologia ocidental à democracia moderna, mas sua tomada de posição é oposta: apesar de toda a crítica, ele considera a democracia a forma mais adequada para a expansão imperialista de uma grande potência moderna. As debilidades do imperialismo alemão, a seu ver, estão justamente nessa falta de desenvolvimento democrático em sua política interna: "*Apenas um povo politicamente maduro* é um povo 'senhorial'... *Só os povos senhoriais possuem a vocação de intervir no mecanismo do desenvolvimento mundial*. Se os povos que não possuem essa qualidade tentam realizar essa intervenção, não apenas o instinto seguro das demais nações reage contra isso, como também esses povos acabam fracassando internamente... *A vontade de impotência* no interior que os literatos preconizam é incompatível com a 'Vontade de Poder' no mundo tão alardeada pelas pessoas".[1]

Aqui fica claro qual a fonte do democratismo de Max Weber: ele compartilha com outros imperialistas alemães da concepção de uma missão política universal (colonizadora) dos "povos senhoriais". Mas ele se diferencia deles na medida em que, não só não idealiza, como também, pelo contrário, critica violenta e apaixonadamente o estado de coisas da Alemanha sob o regime do pseudoparlamentarismo. Na sua opinião, a Alemanha, assim como a Inglaterra e a França, só pode chegar aos "povos senhoriais" pela via da democracia. Por isso, para a realização das finalidades imperialistas da Alemanha, é preciso que se implemente uma democratização interna, e que essa implementação seja radical o suficiente para possibilitar tal finalidade. Essa atitude de Max Weber contém uma repulsa veemente ao "regime personalista" dos Hohenzollern e do poder da burocracia, intimamente vinculado a ele. Weber sempre combateu esse regime e não apenas politicamente, pois em sua sociologia o descreveu reiteradamente como uma perspectiva tenebrosa. Sua crítica é severa: ele mostra que um regime como o alemão não significa nenhuma "liberdade orgânica", mas sim o contrário: um estreitamento mecanizado e burocrático da liberdade e da individualidade (é importante observar de passagem que ele utiliza essa perspectiva

---

1 Weber, M. *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, p. 258 s.

também para advertir contra o socialismo, que a seu ver representa uma completa burocratização da vida). Weber critica a inferioridade da política externa da Alemanha, que, segundo ele, não decorre do erro de alguns, mas do próprio sistema, e defende a ideia de que só um parlamento forte e um regime democrático podem promover uma escolha correta dos líderes. É verdade que esse democratismo de Weber apresenta nuanças muito particulares em virtude de seu fundamento imperialista. Segundo o relato de sua esposa, Weber teria se expressado da seguinte forma numa conversa com Ludendorff após a Guerra: "Na democracia o povo elege o seu líder, aquele no qual confia. Depois disso, o eleito diz: 'cale a boca e obedeça!' Nem o povo nem os partidos podem se intrometer... Depois o povo pode se manifestar e, se o líder tiver cometido erros, para a forca com ele!". Não causa nenhum espanto que Ludendorff tenha reagido com as seguintes palavras: "Tal democracia me agrada!".[1] Assim, a democracia de Weber se converte num cesarismo bonapartista.

Esse fundamento político concreto da crítica sociológica da cultura mostra também em suas manifestações mais oposicionistas um parentesco profundo com a filosofia contemporânea do período imperialista: com as formas específicas do neokantismo e com a filosofia da vida em ascensão à época. Também na sociologia deparamos com um formalismo extremo em termos metodológicos, com um relativismo e agnosticismo extremos da teoria do conhecimento, que agora se converte numa mística irracionalista. A sociologia se comporta, como já vimos, como uma ciência particular, como uma ciência auxiliar da história. No entanto, justamente seu formalismo destrói qualquer possibilidade de um esclarecimento histórico efetivo. Também nesse sentido correm paralelamente as linhas de desenvolvimento das diversas disciplinas, que se tornam cada vez mais formalistas, criando cada uma para si uma casuística formal imanente, e com isso empurrando umas às outras seus problemas essenciais, tanto aqueles de conteúdo como aqueles de caráter genético. Assim, W. Jellinek – para tomar como exemplo a jurisprudência – considera os problemas de conteúdo do direito como questões "metajurídicas"; assim diz Kelsen sobre o surgimento do direito: "É o grande mistério do direito e do Estado que se realiza no ato legal....";[2] assim diz Preuss: "o conteúdo de uma instituição

[1] Marianne Weber, *Max Weber*, Tübingen, 1926, p. 665.
[2] Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen 1911, p. 411.

jurídica nunca é de natureza jurídica, mas sempre política e econômica".[1]

Aparentemente, caberia à sociologia desempenhar essa importante função de esclarecer concretamente, a seu modo, a natureza desse conteúdo, desses processos genéticos. Mas isso é apenas uma aparência. O que ela faz na realidade? Suas sublimações igualmente formalistas resultam em analogias puramente formais em vez de explicações causais. Com Simmel, esse formalismo às vezes descamba num mero divertimento folhetinesco, por exemplo, quando ele fala da possibilidade de formas sociais idênticas com conteúdos totalmente diferentes, e estabelece analogias entre as sociedades religiosas e tropas de bandoleiros. Aqui se confirma concretamente o que havíamos destacado nas observações introdutórias, a saber, que esse método das ciências particulares, da Teoria Social de empurrar os problemas umas às outras, acarreta a perenização de sua irresolubilidade e portanto se assemelha extraordinariamente aos expedientes das instâncias burocráticas.

Às vezes, Weber polemiza contra o formalismo exagerado de Simmel, mas sua própria sociologia está cheia de analogias igualmente formalistas. Assim, por exemplo, ele estabelece uma analogia formalista entre a burocracia do Egito antigo e o socialismo, entre os *soviets* e os estamentos feudais; e ao falar da consagração irracional do *Führer* (carisma), traça uma analogia entre um xamã e o dirigente social-democrata Kurt Eisner etc. Em virtude do formalismo, do subjetivismo e do agnosticismo, a sociologia, reproduzindo os passos da filosofia da época, não faz outra coisa senão construir tipos específicos, estabelecer tipologias e encaixar fenômenos históricos no interior delas (e nesse sentido a influência da filosofia tardia de Dilthey sobre a sociologia foi decisiva, tendo se desdobrado realmente – desde Spengler – no pós-guerra).

Esse problema dos tipos se converte em Max Weber na questão central da metodologia. A criação "de tipos ideais" construídos de maneira formal é para Weber uma das questões centrais da tarefa da sociologia. A análise sociológica só é possível, segundo Weber, a partir desses tipos. Mas essa análise não resulta em nenhuma linha de desenvolvimento, apenas numa justaposição de tipos ideais escolhidos e ordenados de modo casuístico. O próprio

[1] Preuss, *Zur Methode der juristischen Begriffsbildung*, Schmollers Jahrbuch, 1900, p. 370.

decurso social, concebido em sua irrepetibilidade ao modo de Rickert, ou seja, como não sujeito a leis, apresenta aqui um caráter inexoravelmente irracionalista, embora para a casuística racional dos tipos ideais o irracional constitua o elemento “perturbador”, “desviante”.

O caráter subjetivista em última instância da sociologia de Weber se expressa do modo mais claro no seu conceito de lei. Acerca das categorias da “sociologia compreensiva”, ele enfatiza expressamente: “A maneira da formação de conceitos sociológicos, a nosso ver, é, em grande parte, uma questão de finalidades. De maneira alguma estávamos obrigados a formar todos os conceitos que constam nos capítulos V a VII”.[1] E de acordo com essa teoria do conhecimento pragmaticamente orientada, ele diz: “As ‘leis’, como se costuma chamar algumas proposições da sociologia compreensiva... são determinadas probabilidades típicas, confirmadas pela observação de que, dadas certas situações, de fato, transcorrem na forma esperada certas ações sociais que são *compreensíveis* a partir de suas motivações típicas e do sentido comum tipicamente concebido pelos agentes”.[2] Com isso, não apenas se dissolve de modo subjetivista o conjunto da realidade social objetiva, mas também se cria para as situações sociais uma complexidade aparentemente coerente, mas que no fundo é extremamente confusa. Weber descreve, por exemplo, o “contrato de trabalho”, de tal modo que, após enumerar as obrigações do trabalhador, ele diz: “que ele (o trabalhador, G. L.), ademais, depois de cumprir com tudo isso, tem a oportunidade de receber periodicamente algumas moedas de metal ou cédulas de dinheiro que, ao serem trocadas, permite que ele adquira pão, carvão, vestimentas etc. e, de fato, com o resultado de que, se alguém lhes tomasse esses objetos, ele poderia, com muita probabilidade, reivindicar a presença de pessoas armadas que lhe ajudariam a receber tais objetos de volta etc. etc.”.[3]

Fica claro aqui que as categorias da sociologia de Weber – com o termo “oportunidade” Weber define as mais distintas formações sociais, como o poder, o Estado, o direito etc. – não traduzem outra coisa senão a psicologia formulada abstratamente dos agentes individuais calculadores do capitalismo. Também aqui, neste erudito alemão que, de acordo com suas intenções subjetivas,

---

[1] Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 403 (ed. bras.: Sobre Algumas Categorias da Sociologia Compreensiva. *In: Metodologia das Ciências Sociais*. Parte II. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1995. p. 313, nota de rodapé, modif.).
[2] Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 9.
[3] Weber, M. “Wissenschaftslehre”, *op. Cit.*, p. 325 (ed. bras.: Stammler e a Superação da Concepção Materialista da História. *In*: *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte II. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1995. p. 235, modif.).

aspirava de um modo mais honrado e consequente a empreender sua ciência de um modo puramente objetivo, a fundamentar e colocar em prática uma metodologia da objetividade pura, mostram-se as tendências imperialistas da pseudo-objetividade do modo mais contundente. A concepção weberiana de "oportunidade" é constituída, por um lado, a partir de uma interpretação dos fenômenos naturais fundada em Mach; por outro lado, ela é determinada pelo subjetivismo psicológico "da teoria da utilidade marginal", convertendo as formas objetivas, as mudanças de forma, os acontecimentos etc. da vida social num emaranhado de "expectativas" – realizadas ou frustradas – e sua legalidade em "oportunidades" mais ou menos verossímeis de realização de tais expectativas. E é igualmente claro que uma sociologia que se orienta nesse sentido só pode chegar, com suas generalizações, a analogias abstratas.

Mas a sociologia do período imperialista não se limitou a cumprir as tarefas acima esboçadas, pois também tentou atender a uma "demanda por visão de mundo" produzida nessa época pela "filosofia da vida", pela renovação de Hegel, pelo romantismo etc. e que sem exceção segue na direção de um irracionalismo místico. Essas tendências assumem formas as mais diversas na sociologia alemã. Às vezes ela se expressa de modo muito direto, por exemplo quando Rathenau fala da revolta irracionalista da "alma" contra o aparato mecânico do capitalismo (numa linha semelhante está a Escola de [Stefan] George etc.). Mais complicado é, em Simmel, o dualismo entre a sociologia formalista e a "filosofia da vida" irracionalista no problema da "tragédia da cultura".

Também aqui é preciso destacar o lugar especial ocupado por Max Weber, sobretudo porque em sua luta contra esse irracionalismo o eleva a um grau ainda mais alto. Weber se defende repetidamente contra a acusação de abraçar o relativismo, mas considera seu método agnóstico-formalista como o único científico, uma vez que não permite introduzir na sociologia nada que não seja passível de uma prova exata. Segundo sua opinião, a sociologia só pode produzir uma crítica técnica, ou seja, investigar já que podemos – dentro dos limites do nosso saber, diferindo de caso para caso – estabelecer "quais meios seriam apropriados ou não aos determinados fins propostos, podemos também, seguindo este mesmo procedimento, ponderar acerca da possibilidade de alcançar determinado fim, considerando os respectivos meios disponíveis ...".[1] Todo o resto, segundo Weber, cai fora da ciência,

[1] Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 149 s. (ed. bras.: A objetividade do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. *In*: *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte I. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1995. p. 109).

é objeto da fé e, portanto, irracional. A "liberdade de valores" da sociologia de Max Weber, sua aparente depuração de todos os elementos irracionais, apenas conduz a uma maior irracionalização dos acontecimentos histórico-sociais. O próprio Max Weber tem de reconhecer – certamente sem se dar conta de que toda a racionalidade de sua metodologia científica fica assim liquidada – que o fundamento irracional das valorações está profundamente ancorado na realidade social. Ele diz: "A impossibilidade de defender 'cientificamente' as posições práticas [...] baseia-se em razões muito mais profundas Tal atitude é, em princípio, absurda, porque as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante".[1] Nesse ponto Max Weber se depara com o problema do *Manifesto Comunista*, segundo o qual a história é uma história de luta de classes. Porém, como não pode nem quer reconhecer estes fatos, uma vez que sua visão de mundo o impede, e como, em virtude disso, não está em condições nem com vontade de extrair as consequências teóricas dialéticas dessa estrutura dialética da realidade social, é obrigado a se refugiar no irracionalismo. E aqui se mostra com uma grande clareza o quanto o irracionalismo do período imperialista surge das respostas falsas dadas às perguntas legítimas, acerca da própria realidade: de uma situação em que a própria realidade coloca aos ideólogos questões dialéticas com intensidade cada vez maior, questões que eles, por razões sociais e por isso também metodológicas, são incapazes de responder de modo dialético. O irracionalismo é a forma que assume o recuo diante das respostas dialéticas a questões dialéticas. Essa cientificidade aparente, essa rigorosa "liberdade de valores" da sociologia é, na verdade, o mais alto estágio do irracionalismo atingido até então. Em virtude da coerência do pensamento de Max Weber essas consequências irracionalistas emergem nele mais claramente do que no neokantismo do período imperialista.

Ao mesmo tempo, Weber é um adversário enérgico do irracionalismo alemão, tanto do mais antigo quanto daquele que impera em seu tempo. Tem plena clareza de que algo só pode ser irracional com referência a outra coisa, ou seja, apenas relativamente. Ele despreza o irracionalismo da vivência de seus contemporâneos: "Quem quer ter visões, que vá ao cinema".[2] Ao mesmo tempo é digno de nota

---

[1] Weber, M. *Wissenschaftslehre*, *op. cit.*, p. 545 (ed. bras.: Conceitos sociológicos fundamentais. *In*: *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte II. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1995. p. 446).

[2] Weber, M. *Religionssoziologie*, *op. cit.*, p. 14.

que ele exclua dessa acusação tanto Jaspers, futura figura de proa da filosofia existencialista, quanto Klages. De modo que sua repulsa crítica se volta apenas contra as formas mais antigas e vulgares do irracionalismo. Uma vez que sua própria metodologia está eivada de tendências irracionalistas, oriundas especificamente de motivações imperialistas e que se tornaram insuperáveis para ele, motivações decorrentes da contraditoriedade interna de sua própria posição diante do imperialismo alemão e da democratização da Alemanha, Weber é obrigado a acatar as novas formas do irracionalismo, formas mais refinadas e determinadas parcialmente pela sua própria metodologia dual. Que ele certamente as tivesse recusado em suas formas tendencialmente pré-facistas e efetivamente fascistas, não prova nada contra essa conexão histórico-metodológica. Diante do fascismo, ele se encontraria – *mutatis mutandis* – numa situação semelhante àquela do último Stefan George ou de Spengler.

Max Weber combate o irracionalismo antiquado da sociologia alemã representada por Rocher, Knies e Treitschke; ergue-se contra aquele irracionalismo moderno, porém gnosiologicamente ainda mais ingênuo de um Meinecke, debochando dele nos seguintes termos: "Nesse sentido, a conduta humana encontraria seu sentido específico no fato de ser inexplicável e por isso incompreensível".[1] Com a mesma ironia ele fala acerca do conceito de personalidade do irracionalismo romântico: "a 'pessoa' comunga completamente com o animal".[2] Essa polêmica espirituosa e correta contra o irracionalismo vulgar da época não desfaz, porém, o núcleo irracional do método e da visão de mundo de Max Weber. Weber pretende salvar a cientificidade da sociologia alegando sua "liberdade de valores", porém, com isso, ele apenas transfere toda irracionalidade para a valoração, para a tomada de posição (recorde-se sua afirmação histórico-sociológica sobre a racionalidade da economia e a irracionalidade da religião). E Weber assim resume o seu ponto de vista: é impossível representar cientificamente um posicionamento prático. "Ela é por princípio sem sentido, pois as diversas hierarquias de valor do mundo vivem numa luta insolúvel entre si... Se sabemos de alguma coisa, eis o que sabemos hoje novamente: que algo pode ser sagrado não só apesar de não ser belo, mas sim porque

---

[1] Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 46 (ed. bras.: Roscher e Knies e os Problemas Lógicos de Economia Política Histórica. *In*: *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte I. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1995. p. 34, nota de rodapé número 10).

[2] *Ibid.*, p. 132 (ed. bras.: *op. cit.*, p.97-98, modif.).

e na medida em que não o é... e que algo pode ser belo não só apesar de não ser bom, mas ali onde não o é; voltamos a saber disso desde Nietzsche e já antes dele o vimos plasmado nas *Flores do Mal*, o livro de poesia de Baudelaire; e é uma verdade de todos os dias a de que algo pode ser verdadeiro, apesar de não ser e na medida em que não é nem belo, nem santo, nem bom... Vários deuses combatem entre si aqui e de fato por toda a eternidade... Qualquer que seja a postura final que se adote, existe o diabo e existe Deus, e ao indivíduo cabe decidir quem é Deus e quem é o diabo para ele.... E assim ocorre com todas as hierarquias da vida... Os inúmeros deuses do passado, desencantados e sob a figura de poderes impessoais, saem de suas tumbas, buscando se apoderar de nossas vidas e começam a travar sua luta eterna entre si novamente".[1] Essa irracionalidade na tomada de posição dos homens, e, de fato, justamente em relação à sua prática decisiva, é, segundo Max Weber, um fato fundamental supra-histórico da vida social. Mas ela obtém em sua exposição alguns traços específicos tomados do presente. Notório é sobretudo o retraimento da vida pública, onde a consciência do indivíduo isolado se converte no juiz inapelável das decisões, de modo que, mediante a própria anulação da possibilidade de uma instância objetiva, o caráter irracional da decisão é ainda mais enfatizado. Essa condição universal também se conecta, em Max Weber, ao "desencantamento" do mundo, do qual surge a prosa moderna em que as figurações míticas dos deuses em luta perdem sua figuração mítico-religiosa-sensível e passam a existir apenas em sua antinomia abstrata (e pela irracionalidade de sua existência e das reações subjetivas a ela).

Com isso, a visão de mundo de Max Weber deságua no "ateísmo religioso" do período imperialista. A vida desencantada em virtude da ausência e do abandono de Deus mostra-se como a fisionomia histórica do presente, a que é preciso aceitar como condição histórica, mas que forçosamente provoca uma profunda tristeza, uma profunda nostalgia pelos tempos antigos e ainda não "desencantados". Em Max Weber essa postura é menos abertamente romântica do que na maior parte dos "ateístas religiosos" de sua época. A falta de perspectivas histórico-sociais como fundamento do ateísmo religioso assume, por isso, expressão muito

[1] *Ibid.*, p. 545 s. (ed. bras.: Conceitos Sociológicos Fundamentais. *In*: *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte II. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1995. p. 446-447, modif.).

mais plástica. Como sempre, Max Weber se mostra também aqui mais cauteloso do que os críticos da cultura posteriores e que partilham desse mesmo ponto de vista, procurando com mais vigor não perder o contato com a cientificidade, de modo que a falta de perspectiva não exclui nele *a limini* e *a priori* a possibilidade de uma perspectiva, negando-a para o presente e fazendo dessa negação uma característica da honestidade intelectual. Em vista das concepções de Max Weber expostas até aqui, compreende-se perfeitamente tal ponto de vista: caso fosse viável tudo aquilo que ele deseja para a Alemanha, isso não poderia afetar em nada o seu julgamento fundamental sobre a realidade social; a seu ver, a democratização da Alemanha é apenas uma medida técnica para o melhor funcionamento do imperialismo, apenas uma adaptação da estrutura social da Alemanha às democracias do Ocidente, que, como ele mesmo vê claramente, está igualmente submetida, no que se refere à essência de sua vida social, à problemática do "desencantamento" etc. Por isso, quando se volta para a essência da vida social, ele só enxerga trevas em toda parte. Ele descreve essa situação do mundo de um modo muito eloquente. A mais alta virtude do homem culto é "a simples honestidade intelectual": "E ela nos obriga a afirmar que a situação diante da qual se encontram hoje todos aqueles que esperam a chegada de novos profetas e messias é a mesma que ressoa em nossos ouvidos como um eco daquele belo hino edomita da sentinela dos tempos do exílio, gravado pelo oráculo de Isaías: Clamam vozes de Sair: eis que a manhã vem raiando, mas ainda é noite; se quereis indagar outra vez, voltai e perguntai. E o povo a quem isto foi dito indagou, de fato, e continuou indagando durante mais de milênios e sabemos qual foi seu terrível destino. Donde devemos extrair o ensinamento de que não basta insistir e ansiar para que as coisas mudem: fazer nosso trabalho e cumprir as exigências do dia tanto humana quanto profissionalmente. As quais são claras e simples, se cada um sabe encontrar e escutar o demônio que sustenta o fio de sua vida".[1] É evidente que nesse ponto Max Weber leva a falta de perspectiva do "ateísmo religioso" decididamente mais longe que Dilthey e o próprio Simmel. Como em Jaspers, surge aqui imediatamente um ponto de contato com o nihilismo dos pensadores existencialistas.

---

[1] *Ibid.*, p. 555 (ed. bras.: Conceitos Sociológicos Fundamentais. *In*: *Metodologia das Ciências Sociais.* Parte II. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1995. p. 453, modif.).

E assim Max Weber expulsa o irracionalismo da metodologia, da análise dos fatos, apenas para introduzi-lo como base ideológica de sua imagem de mundo, e isso com uma decisibilidade até então desconhecida na Alemanha. É claro que essa depuração metodológica contra o irracionalismo não ocorre cem por cento. Por mais que Weber, enquanto sociólogo, relativize tudo aos tipos racionais, seu tipo do *Führer* não tradicional, que adquire esse *status* em virtude de seu "carisma" pessoal, é algo puramente irracionalista. Prescindindo disso, porém, os raciocínios apresentados acima efetivam pela primeira vez a transição real do neokantismo imperialista para a filosofia da existência irracionalista. Por isso, não é nenhum acaso que Jaspers tenha enxergado em Weber um novo tipo de filósofo. Com quanta força Max Weber expressa aqui a tendência geral da intelectualidade alemã mais culta (e politicamente orientada à esquerda) do período imperialista, até que ponto sua rigorosa cientificidade não passou apenas de um caminho para o estabelecimento definitivo do irracionalismo como visão de mundo; o quão indefesos foram os melhores intelectuais alemães diante do assalto irracionalista, é o que fica claro – para dar apenas um exemplo – num breve comentário de Walther Rathenau: "Com a linguagem e as imagens do intelecto queremos chegar às portas da eternidade; não para derrubá-las, mas para humilhar o intelecto ao realizá-lo".[1] Com isso, fica faltando apenas um passo para o domínio absoluto do irracionalismo, um passo para que se renuncie decididamente aos "desvios" do intelecto e da cientificidade. Esse passo não tardará a ser efetuado. No fundo, Spengler não fará mais do que construir, por vias diletantes e abertamente mitológicas, a mesma transição do relativismo extremo para a mística irracionalista que Max Weber apresentou de modo confessional em seu trânsito da ciência exata para a visão de mundo.

V. A vulnerabilidade da sociologia liberal (Alfred Weber, Mannheim)

A concepção de sociedade no pensamento de Max Weber sofre, como vimos, de uma dualidade profunda: de um lado, ele afirma, face à reação prussiana e aos *junkers*, a necessidade de um desenvolvimento democrático da Alemanha,

[1] Walther Rathenau, *Briefe* (*Correspondência*), Dresden, 1927, p. 186.

ainda que a serviço de um imperialismo alemão mais eficiente; por outro, adota uma postura crítica diante da Democracia Moderna e da cultura capitalista em geral, nutrindo-se de um pessimismo profundo a seu respeito. Daí a dualidade inevitável de seus prognósticos e perspectivas. Já nos situamos acerca da utopia reacionária de seu cesarismo democrático. Nesse sentido, ele mostra, após a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, a concepção clara de que por um bom tempo não haverá qualquer possibilidade de um imperialismo alemão, e que o povo alemão deve se conformar com essa situação; nesse contexto, a democracia aparece como a forma política desse conformismo e, ao mesmo tempo, como o dique mais eficaz contra o movimento revolucionário dos trabalhadores. Trata-se da mesma dualidade que vimos na questão do irracionalismo na metodologia e na visão de mundo.

A sociologia alemã do pós-guerra herda essa dualidade, na medida em que tem como base ideias democráticas – por mais fracas que sejam. O representante mais notório dessa forma de transição é Alfred Weber, o irmão mais jovem de Weber. No entanto, desde o começo (já no período anterior à guerra), o dualismo entre racionalismo e irracionalismo aparece de outro modo nele; Alfred Weber sofre uma forte influência de Bergson e de outros irracionalistas da filosofia da vida. Ele é muito mais radical do que Weber quando se trata de considerar toda racionalidade, toda cientificidade, como algo puramente técnico, pragmático-agnóstico, como acessório meramente técnico e exterior, uma vez que só pode oferecer um acesso ao habitáculo morto das exterioridades do ser, pois, para ele, apenas a "vivência" imediata em sua irracionalidade constitui o acesso à "vida". Porém, ele não rompe de forma radical com a ciência em nome da vivência, tal como haviam feito os discípulos de Stefan George já no pré-guerra, nem desloca o problema da irracionalidade, como fez seu irmão, para o plano da visão de mundo, daquilo que é exterior à ciência. Ele busca uma "síntese": o esclarecimento intelectual do irracional, porém, sem racionalizá-lo; uma cientificidade que por sua essência é anticientífica. Desse modo, a dualidade de Max Weber vem reproduzida num grau ainda mais elevado.

Não se trata apenas de uma diferença de individualidades. Antes da guerra, essa posição de Alfred Weber era uma voz isolada. A agudização da luta de classes, a situação crítica da burguesia, o fortalecimento das tendências revolucionárias conscientes no movimento dos trabalhadores em todo o mundo, a existência, o crescimento, a crescente consolidação da sociedade socialista

na União Soviética, abrem, na reação das ideologias burguesas, como vimos na análise da Filosofia da História de Spengler, o caminho para uma nova e desenvolvida consideração irracionalista dos problemas sociológicos. Por um lado, surge um "método" irracionalista nas ciências sociais e nas ciências históricas, a tipologia diltheyniano-maxweberiana se desenvolve até se converter numa "morfologia", numa "teoria das figuras" filosófico-social; por outro lado, vemos como, nas violentas lutas de classe que começam a ocorrer ao final da guerra em torno da nova república, o irracionalismo aparece cada vez mais como o escudo ideológico da reação decidida. Mas como a metodologia de Alfred Weber partilha das tendências da reação do pós-guerra quanto à questão do irracionalismo, buscando ao mesmo tempo fazer delas o fundamento sociológico de um novo movimento democrático, seu ecletismo obscuro e oscilante adquire, transitoriamente, uma ampla significação.

Alfred Weber compartilha com seu irmão da avaliação do regime existente na Alemanha mediante a comparação com as democracias ocidentais e, desse modo, se afasta nitidamente da reação decidida que idealiza a situação da Alemanha. Além disso, nesse campo, ele se mantém distante das mitologias históricas. A diferença, a seu ver, não está nos caracteres nacionais, mas sim nos destinos históricos das nações. Ele percebe como as culturas ocidentais se beneficiaram do fato de que seu processo de formação nacional esteve ligado aos grandes movimentos revolucionários, ao passo que "a criação do Estado-Nação nos foi dada de presente".[1] Existe aí uma recusa mais ou menos decidida das teorias históricas da reação. Mas essa recusa, fruto das visões liberais de Alfred Weber, não tardará a ser revogada e convertida numa tendência reacionária, pois Weber também se coloca sob forte influência da crítica ocidental à democracia burguesa moderna que sempre esteve associada ao irracionalismo (por exemplo, a relação de Sorel com Bergson). Essa crítica mostra muito claramente a degradação reacionária do liberalismo. O democratismo tantas vezes proclamado é vergonhosamente traído, sucumbindo ao medo de que o socialismo possa levar a democracia às suas últimas consequências. Alfred Weber se associa aqui à corrente geral da moda imperialista, isto é, aos críticos da democracia que reduzem a problemática desta a sua forma de democracia de massas. Assim, em vez de criticar resolutamente os limites burgueses

---

[1] Alfred Weber, *Ideen zur Staats-und Kultursoziologie*, Karlsruhe, 1927, p. 120.

e capitalistas da democracia atual – e esse é o problema real colocado pela vida –, ele retrocede assustado diante das consequências socialistas dessa crítica e se volta contra o caráter de massa da democracia, com o que sua crítica deságua necessariamente – em que pesem todas as suas reservas – na corrente geral da reação. E isso o conduz novamente às mesmas posições que, como vimos, ele almejava rejeitar: aquelas da missão universal reservada ao atraso social da Alemanha. E agora, na sua opinião, a Alemanha deveria encontrar um novo caminho, aquele perseguido por toda a humanidade.

Veja-se, pois, o quão tenaz é aquela tradição reacionária alemã que tem como ponto de partida a solução bismarckiana da unificação da nação alemã para chegar, provisoriamente, ao seu ápice durante a Primeira Guerra Mundial com a divisa "A essência alemã salvará o mundo"; trata-se da concepção de que os aspectos que configuram o atraso da Alemanha em relação ao desenvolvimento democrático ocidental são justamente aquilo que constitui a fonte de sua superioridade internacional, de sua vocação para ditar os rumos do mundo. A posição específica de Max Weber devia-se em grande medida ao fato de que ele se achava livre desse preconceito chauvinista; Alfred Weber, que em sua avaliação sobre a história alemã concordava no essencial com seu irmão, se desvia desse caminho do julgamento sóbrio e sereno da realidade precisamente quando se trata de extrair as consequências decisivas, e capitula ante a concepção reacionário-chauvinista, fazendo-lhe enormes concessões. Essa capitulação lança uma luz esclarecedora sobre sua posição vacilante, inconsequente, que, socialmente, está ligada às debilidades da democracia da República de Weimar e, metodologicamente, ao seu irracionalismo eclético e desorientado.

Com isso, define-se aqui a sociologia de Alfred Weber. Ele parte do princípio de que nos encontramos numa situação mundial completamente nova. São três os períodos que constituiriam a história do pensamento: estaríamos agora no começo do terceiro. Por isso Weber julga necessário romper completamente com as tradições clássicas. Filosoficamente, ele se liga à tradição, já analisada por nós, que começa com Schelling tardio e termina com o fascismo, aquela que consiste em combater Descartes e o racionalismo dele decorrente. Para ele, a cultura do futuro assinala o ingresso "de um período pós-cartesiano". Nesse sentido, sua fundamentação não deixa de ser interessante. Diz, referindo-se à herança do idealismo alemão: "Mas ela conduz, por paradoxal que isso pareça, à colocação materialista da questão e

a acordos contínuos com o materialismo histórico".[1] Ele faz críticas severas a Troeltsch nesse sentido.

Também aqui a concepção da história de Alfred Weber se encontra em estreita proximidade com a concepção da reação mais extrema. Tivemos a oportunidade de ver, a propósito das lutas contra Hegel, que a linha na qual se estabeleceu a rejeição contra o período clássico parte de Lagarde e chega até Baeumler. Quanto mais se aproxima do hitlerismo, tanto maior o papel que nela exerce a afirmação de que o materialismo histórico se vincula espiritualmente de modo profundo com a ideologia do período clássico da Alemanha; Rosenberg se expressou claramente a respeito da conexão entre Hegel e Marx.

Essa questão é tão importante para o desenvolvimento da cultura alemã, que precisaremos nos deter sobre ela por um momento. Desde o começo existe a tendência dentro da reação antidemocrática a excluir Marx e o marxismo da cultura alemã, embora qualquer um que considere a questão com um pouco de objetividade não terá dificuldade em perceber que o marxismo está profundamente ligado à ideologia da época de florescimento da cultura alemã, com o período de Lessing a Heine, de Kant a Hegel e Feuerbach. Durante muito tempo foi possível repetir a palavra de ordem que o marxismo era um produto "não alemão". Mas a agudização das lutas de classe, e sobretudo o primeiro debate teórico-prático em torno dos problemas da democracia e do socialismo, imposto pela derrota na Primeira Guerra Mundial, veio a criar nesse ponto uma nova situação, cuja expressão ideológica encontramos no ponto de vista de Alfred Weber citado mais acima. A consciência dessa conexão entre o período clássico e o marxismo foi o imposto pelo desenvolvimento social objetivo; pois no âmbito literário da social democracia, essa questão – excetuando-se o caso de Franz Mehring – foi completamente ignorada ou recebeu uma formulação apenas marginal. Chama muito a atenção, tanto do ponto de vista metodológico quanto do social, que Alfred Weber tenha se posicionado diante dessa situação real rechaçando todo o período clássico. Metodologicamente, se extraem, com isso, as consequências da posição irracionalista em seu fundamento; se o futuro da cultura depende desse ingresso num "período pós-cartesiano", é perfeitamente consequente que se jogue todo o período que vai de Lessing a Heine no ferro-velho da história e se veja em Marx o ápice – igualmente descartável – desse

---

[1] *Ibid.*, p. 23.

desenvolvimento "cartesiano". A luta contra o marxismo impõe, cabalmente, a ruptura com as maiores tradições da cultura alemã (não tem a menor importância para o fundamental nessa linha de desenvolvimento o fato de que a demagogia fascista estabeleça certas exceções, sobretudo Hölderlin e, em parte, Goethe).

Também a propósito dessa metodologia podemos observar mais uma vez como, no período imperialista, pontos de partida corretos – aqui, a conexão de Marx com o período clássico – conduzem às conclusões mais falsas e funestas – aqui, a repulsa de todo o período clássico. A base objetiva é aqui constituída pela luta de classes travada no período da República de Weimar. Ao longo dessa luta se torna cada vez mais evidente que só se apoiando nas forças da classe trabalhadora revolucionária é possível sustentar e ampliar efetivamente a democracia, desenvolvendo-a em direção ao socialismo. E aquela "democracia" que se defende contra esse assalto não consegue se sustentar sem ajuda da reação extrema. O campo de ação social de uma democracia puramente ocidental (de tipo inglês) torna-se sob tais condições cada vez mais rígido. Para os ideólogos dessa linha intermediária liberal, como Alfred Weber, coloca-se a tarefa de salvar sua concepção liberal a respeito da democracia, o que só é possível mediante o contato mais estreito com a reação e a luta decidida contra a esquerda, juntamente com a repulsa – necessariamente inoperante – das exigências radicais da reação mais extrema. Esse último princípio assume uma expressão clara na sociologia irracionalista de Alfred Weber. A luta enérgica contra a esquerda, contra as forças verdadeiras da democracia conduz Weber a unir a recusa de Lagarde e a crítica de Nietzsche ao período clássico com a tentativa de aniquilação do marxismo. Que justamente aqui tenha sido aberto o caminho para a ideologia do fascismo, para as teorias da história e da cultura de Baeumler e Rosenberg, eis algo que diz respeito àquele conjunto de fatos nada raros do desenvolvimento que levam certos liberais convictos – e precisamente em virtude de sua ideologia liberal – a se tornarem, em tempos de crise, desbravadores ideológicos da reação mais extrema.

Assim, Alfred Weber repudia o materialismo histórico com mais violência e paixão do que Max Weber ou Troeltsch. Ele vê na racionalização geral o caráter fundamental da sociedade presente, tal como seu irmão, porém, de um modo mais radical, desvinculando-se de forma mais enérgica de toda consideração da economia, na verdade desconsiderando radicalmente a economia. Mas que justamente o capitalismo tenha levado a efeito essa racionalização constitui, a seus olhos, um "acaso histórico –

pois, do mesmo modo, o Estado... poderia ter empreendido essa racionalização geral[1]" (também nesse desprezo radical pela vida econômica, pelos motivos econômicos, por meio do qual fica claro que o adversário real é, para ele, o socialismo, o marxismo, Alfred Weber prepara o terreno para a ideologia fascista).

A partir dessas razões é que ele exige formas totalmente novas para a sociologia: o novo método da sociologia cultural intuitiva. Essa nova sociologia repousa sobre o desmembramento do mundo em três esferas "com diferentes tendências de movimento": o processo da sociedade, o processo da civilização e o movimento da cultura. Percebe-se aqui a importância que adquire neste contexto a oposição falsa entre cultura e civilização trazida para o centro por Toennies. Percebe-se ainda até que ponto essa contraposição evoluiu desde os tempos de Toennies numa direção reacionário-irracionalista. A crítica romântica anticapitalista à cultura do presente se converteu na contraposição mecânica entre a cultura e a vida econômica, na afirmação de uma alteridade completa da cultura em relação a todas as demais tendências e forças de desenvolvimento da humanidade, num fetiche mistificado para intelectuais decadentes que se alheiam medrosa e artificialmente da vida pública da sociedade.

A análise do processo da civilização, segundo Alfred Weber, conduz apenas à continuação da trajetória biológica do desenvolvimento da humanidade "por meio da qual só obtemos e ampliamos nossa existência *natural*".[2] Por um lado, esse desenvolvimento nada tem a ver, por princípio, com a cultura; esta já não brota mais como o desabrochar mais elevado do desenvolvimento da humanidade, mas antes é concebida como algo radicalmente independente da existência física e social dos homens. E, por outro lado, o caráter da cultura, como o ápice do ser do homem, contrapõe-se polemicamente a todas as demais manifestações da vida. Alfred Weber é perfeitamente consequente com seu critério quando entende que a obra de arte e a ideia são formas da cultura, enquanto o artista e o profeta são seus portadores. No entanto, uma vez que, conforme veremos, esta sociologia da cultura, segundo seu conteúdo autêntico, ao mesmo tempo que proclama uma abstenção completa da ação social – e, por isso, não pode penetrar nunca na essência do problema –, vê-se obrigada a apelar ao social, surge um nexo espiritual importante entre

[1] *Ibid.*, p. 84.
[2] *Ibid.*, p. 38 s.

Alfred Weber, a escola de [Stefan] George e o hitlerismo: bastaria que Hitler e Rosenberg fornecessem um conteúdo claramente reacionário ao "profeta" para dar o impulso final a esse desenvolvimento da Teoria Social irracionalista no sentido do fascismo (nexo semelhante é aquele entre a "liderança carismática" em Max Weber e a adoração cega do *Führer* exigida por Hitler).

Essa oposição entre cultura e civilização é análoga àquela que Alfred Weber enxerga entre emoção e intelecto, entre intuição irracionalista e racionalismo. Toda evolução é racionalista e só tem um sentido metodológico fora do campo da cultura; na cultura não há nenhum desenvolvimento, nenhum progresso, apenas uma "corrente vivida", concebida de maneira autenticamente bergsoniana. Alfred Weber rejeita aqui toda perspectiva, todo "prognóstico sobre a cultura" do futuro; o futuro – visto de um ponto de vista consequentemente irracionalista – é necessariamente um enigma. O que ele quer propor é "apenas uma orientação no presente".[1] É logicamente notório, mas de modo algum surpreendente, dados os pressupostos de Alfred Weber, que ele não perceba a contradição que emerge aqui, pois se a cultura, como ele próprio não deixa de observar, é, bem à maneira de Bergson, uma "corrente", como é possível uma orientação sem que se tenha investigado a direção dessa corrente (o que envolve a questão da perspectiva)? Na concepção de Weber a tarefa da sociologia é justamente alcançar uma visão dessa "corrente" e expressá-la por meio de "símbolos de emoções". Sobre essa base ela pode dar uma resposta à pergunta "onde estamos"? Alfred Weber renuncia conscientemente à "dignidade" científica da sociologia, mas acredita que é possível estabelecer certa síntese e análise baseadas na intuição, mas sem nenhuma relação com a explicação causal. Não é preciso dizer que essa nova sociologia está muito perto da filosofia existencialista de Heidegger e Jaspers.

Agora, no que se refere à questão central-concreta da sociologia de Alfred Weber, a saber, a da constelação atual, do nosso lugar atual na história, seu diagnóstico corresponde amplamente ao de Max Weber: mecanização, aparelhamento, massificação da existência; a isso se acrescenta ainda o prognóstico da inexorabilidade destas formas sociais fenomênicas. Também a democracia é, aos olhos de Alfred Weber, parte desse

---

[1] *Ibid.*, p. 9.

processo de civilização. Ele o caracteriza, indo já além de Max Weber, como a "dominação da Vontade de Poder da política por forças econômicas estranhas ao espírito".[1] O que, naturalmente, está estreitamente ligado a sua aversão pelo "caráter de massa da existência" na democracia. No entanto, desse diagnóstico surge a perspectiva particular da sociologia de Alfred Weber. Ele diz, em relação ao destino da democracia e a nossa tarefa em sua formação, que é preciso atingir camadas mais profundas; apenas assim surge o problema real: "É preciso separar as partes do pensamento democrático que simplesmente decorrem do desenvolvimento da autoconsciência humana daquelas que nascem do aparato racional do pensamento e da intuição civilizatórias".[2] É preciso assim chegar pela intuição aos "fatos primordiais da vida". Concretamente isso significa o seguinte: o fenômeno é a civilização, os fatos primordiais são, porém, o "liderar" e o "ser liderado". O problema central da democracia é assim a criação de uma nova camada de líderes.

Nessas considerações de Alfred Weber ainda se vislumbra algo do instinto democrático correto, na medida em que ele critica no desenvolvimento alemão o fato de que as camadas mais baixas não podem chegar à liderança. Porém, quando se trata de propor algo concreto, ele só consegue apresentar utopias reacionárias confusas. Isso não é obra do acaso, mas decorrência necessária da sua forma de colocar as questões e de sua base social. Tampouco é casual que o problema da liderança tenha sido lançado justamente por sociólogos de países em que não houve nenhum desenvolvimento efetivo da democracia burguesa (Max Weber na Alemanha, Pareto na Itália). Max Weber – em suas análises concretas – percebeu claramente que o desenvolvimento não democrático, pseudoparlamentarista da Alemanha teria como consequência necessária uma seleção falha e fatal dos seus líderes; politicamente essa é a base de onde ele parte para exigir a democratização da Alemanha, a instauração de um regime parlamentar. Mas ao resumir teoricamente suas concepções, ele se deixa levar também aqui por uma mística irracionalista. Como é sabido, em sua sociologia, Max Weber encara a vocação especialmente do líder democrático como um "carisma", terminologia em que se expressa o caráter irracionalista conceitualmente não refutável do líder, apreendido, pois, de

---

[1] *Ibid.*, p. 126; 104.

[2] *Ibid.*, p. 113.

modo irracionalista. E isso era inevitável para Max Weber, pois se – seguindo a metodologia da história de Rickert, para quem só existem fenômenos singulares – nos perguntamos por qual motivo chegaram a converter-se em líderes um Péricles ou um Júlio César, um Cromwell ou um Marat, e ao generalizar sociologicamente as respostas histórico-individuais a esta pergunta, surgirá o conceito de "carisma", que fixa num pseudoconceito, como algo irracional, nosso assombro incapaz de se tornar um saber. Ao contrário, quando Hegel em seu tempo falava do "indivíduo histórico-universal", não partia do indivíduo, mas da tarefa colocada pela história a uma época ou a uma nação, considerando como "histórico-universal" o indivíduo que se revelasse capaz de resolvê-la. Hegel era plenamente ciente do componente de casualidade insuperável inerente à questão de o indivíduo ser X ou Y aquele que – dentre todos os que exibiam como possibilidade o necessário grau de consciência e energia para tanto – efetivamente se converte no "indivíduo histórico-universal". Max Weber, por sua vez, ao colocar o problema precisamente do ponto de vista dessa casualidade insuperável, buscando um "esclarecimento" justamente para isso, tinha de chegar inevitavelmente ao pseudoconceito, em parte abstrato, em parte místico-irracional, de "carisma".

Nesse ínterim, o materialismo histórico tratou de esclarecer o problema num plano de compreensão muito além daquele alcançado por Hegel. A análise das lutas de classe e das diferentes composições e estruturas das classes, que variam ainda segundo períodos históricos, países, graus de desenvolvimento, oferece a possibilidade metodológica de colocar e resolver com toda clareza aquilo que nesta questão é autenticamente científico e passível de solução, no sentido de que a luta econômica e política de uma classe está sempre ligada à formação de uma camada de líderes cujo tipo, composição, seleção etc. precisa ser esclarecido cientificamente partindo das condições da luta de classe, da interação entre a massa e os líderes etc. Na obra de Lênin intitulada *Que Fazer?* temos o modelo desse tipo de análise em relação ao conteúdo e método. Mas os resultados e métodos que nascem dessa forma científica de colocar a questão eram inacessíveis à sociologia burguesa. Não apenas porque essa sociologia rechaçava por princípio a luta de classes (pois, apesar disso, ela pode chegar, quanto mais não seja, à clareza de um Hegel), mas sim porque o problema foi colocado por ela – de modo mais ou menos consciente – a partir da oposição à democracia em ascensão, porque desde o começo estabeleceu metodologicamente como base do problema não a interação entre os líderes e

as massas, mas sim a oposição entre uns e outros. Em decorrência dessa perspectiva de classe, surge um modo de colocar a questão que é ao mesmo tempo abstrato e irracionalista: ela reduz o problema da democracia à questão dos líderes. A uma questão assim distorcida e reduzida correspondem apenas respostas antidemocráticas irracionalistas e distorcidas. Isso pode ser visto com extrema clareza no livro famoso de Robert Michels sobre a sociologia dos partidos. A fim de rebaixar a democracia, em especial a democracia operária, são convertidos em "leis sociológicas" aqueles fenômenos introduzidos pelo reformismo nos partidos social-democratas e nos sindicatos sob sua influência. De um fenômeno específico que corresponde a uma parte do movimento dos trabalhadores no período imperialista se deduz a "lei" segundo a qual as massas não podem produzir por si mesmas um estrato adequado de líderes.

Mostramos em Max Weber a oposição entre a crítica concreta político-histórica, em que aponta, referindo-se à Alemanha guilhermina, a incapacidade do absolutismo mascarado de parlamentarismo para chegar a formar uma liderança, e sua sociologia "carismática" místico-irracionalista. Uma contraposição interna semelhante existe também em Alfred Weber. Com a diferença de que nele a crítica ao atraso democrático da Alemanha é puramente episódica, ao passo que a mística irracionalista abarca não só a seleção dos líderes, mas também todo o problema da democracia e de sua liderança. Alfred Weber apela à juventude, exige que, na escolha dos líderes, se faça uma separação entre o critério pessoal e a opinião do partido, reivindicando o estabelecimento de uma "norma aristocrático-espiritual repleta de conteúdo e bem delineada quanto ao seu caráter".[1] Naturalmente, não consegue dizer qual deve ser o conteúdo dessa norma, pois o conteúdo de sua teoria não é definível, é apenas uma "vivência". O voo pretensioso de sua nova sociologia termina assim com a sugestão sem nenhum fundamento da visão de uma nova mudança, com sugestões confusas de uma completa transformação ideológica, com o apelo a uma "geração impensável em Nietzsche, seu mentor",[2] ainda que um Nietzsche sem as "bestas louras". A partir desse "fundamento" é que os novos homens deverão empreender a colaboração pacífica entre os povos.

---

[1] *Ibid.*, p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 141.

Por mais confusas que sejam essas considerações e muito pobres e ecléticos os resultados teóricos que delas decorrem, é evidente que tais tentativas de uma sociologia da liderança e dos líderes têm uma importância nada desprezível para a formação de uma atmosfera espiritual favorável à criação da mística nazista do "*Führer*". As bases metodológicas para isso são postas a partir do momento em que todo esse complexo de problemas se converte no objeto necessariamente irracional de vivências subjetivas. Não há dúvidas de que, sem essa atmosfera, a teoria fascista do *Führer* jamais teria obtido credibilidade entre os intelectuais. E não muda em nada a conexão objetiva no desenvolvimento da Ideologia Alemã rumo ao fascismo o fato de que o caráter vivencial-irracionalista da escolha dos líderes no movimento hitlerista fosse simplesmente um meio para mascarar a corrupção e o império da arbitrariedade que caracterizam esse movimento; de que esse movimento tivesse seus próprios princípios de escolha, muito claros e racionais (conferir legitimidade ao capitalismo monopolista pelos meios mais bárbaros) e de que estas últimas motivações se fizessem muito distantes, totalmente dissociados das intenções de Max e Alfred Weber.

Essa mistura de uma filosofia claramente reacionária com vagas implicações sociológicas liberais e perspectivas utópico-pseudodemocráticas é uma clara imagem da ideologia da República de Weimar, uma "república sem republicanos". O caráter confuso e eclético dessa sociologia não reflete somente as qualidades pessoais de Alfred Weber, mas também as mudanças operadas no período em que nasceram essas visões. A concepção originária data do pré-guerra e atravessa todo o período da guerra e das ondas revolucionárias, obtendo sua forma literária no período da "estabilização relativa". Essa etapa do desenvolvimento, da época das máximas esperanças e ilusões por parte da intelectualidade alemã qualificada que, por um lado, no terreno ideológico, compartilha ao extremo as tendências reacionárias da "filosofia da vida", ao passo que, por outro lado, recua diante das consequências político-sociais de seus representantes mais extremos, especialmente os fascistas, era a época mais favorável para as utopias confusas. Essa intelectualidade não está em condições – também no campo ideológico – de empreender um combate efetivo contra a reação, por isso ela sonha com a permanência da "estabilização relativa" (e após o seu colapso, com o seu retorno); desse modo, a base sobre a qual ela constitui sua Teoria Social é a máxima abertura possível à filosofia da vida e ao existencialismo, mas ao mesmo tempo salvando algo da cientificidade da sociologia. Esse salvamento, que também passa, como vimos a propósito de Alfred Weber,

por uma luta enérgica contra a esquerda, sobretudo contra o materialismo histórico, tem ainda de fundamentar teoricamente o significado social, a função social dos líderes advindos dessa intelectualidade "livre".

Entre a geração mais jovem da sociologia alemã, Karl Mannheim é o representante mais significativo dessa tendência. Na formação de suas concepções, as influências da "estabilização relativa" tiveram um papel ainda mais decisivo que nas ideias de Alfred Weber, que pertencia à geração anterior. Isso explica por que, em vez da sociologia da cultura abertamente mística e intuicionista deste, encontramos em Mannheim uma "sociologia do saber" ceticamente relativista e que flerta com a filosofia existencialista (essa etapa do desenvolvimento da sociologia alemã também é representada, como vimos no capítulo IV, nas obras do filósofo Max Scheler, publicadas nessa época).

Mannheim, como todos os agnósticos e relativistas do período imperialista, protesta contra a acusação de ser relativista. Ele resolve o problema com ajuda de uma nova terminologia, chamando-se "relacionista". A diferença entre o relativismo e o relacionismo é, mais ou menos, a mesma que pode existir, para dizer com as palavras de Lênin numa carta a Gorki, entre um diabo amarelo e um vermelho.[1] De fato, a "suplantação" do relativismo consiste, para Mannheim, em declarar antiquada e abandonar a antiga teoria do conhecimento que, pelo menos, repousava sobre o postulado da verdade objetiva e taxava de relativismo a negação dessa verdade. Ao contrário, a "teoria do conhecimento moderna... deve partir da existência de campos de pensamento em que não é de modo algum concebível um saber não situado, sem nenhuma referência".[2] Ou, de modo ainda mais radical para o terreno do conhecimento social: "Cada um vê primeiramente aquela parte da totalidade social para a qual está voltado em função de sua vontade".[3] Aqui fica clara a verdadeira fonte de Mannheim: a teoria da ideologia do materialismo histórico. O que ele não vê – coincidindo nisso com todas as vulgarizações e todos os adversários vulgares dessa teoria – é que, nela, o relativo e o absoluto se convertem um no outro numa interação dialética e que, nela, essa interação corresponde aproximadamente ao caráter do conhecimento humano, no qual e para o qual a verdade objetiva

---

[1] Lênin, *An Gorki*, 14.11.1913.

[2] Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929, p. 34 (ed. bras.: *Ideologia e Utopia.* Tradução de Emilio Willems. Porto Alegre: Ed. Globo, 1952. p. 73, modif.).

[3] *Ibid.*, p. 109 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 132, modif.).

(quer dizer, o reflexo adequado da realidade objetiva) é mantida como elemento e como critério. Assim, no materialismo histórico sempre existe uma "falsa consciência" enquanto polo contrário complementar da consciência verdadeira, ao passo que Mannheim concebe seu relacionalismo como tipificação e sistematização de todas as variantes possíveis da falsa consciência.

E isso é precisamente o que Mannheim pretende refutar no materialismo histórico. Depois de combaterem desesperadamente o fato de que o ser social determina a consciência, a teoria do conhecimento e a sociologia burguesas se veem obrigadas a capitular ante o materialismo histórico nessa questão. Porém, como acabamos de ver, essa capitulação é uma caricatura relativista, na qual e por meio da qual se refuta toda objetividade do conhecimento. E por outro lado, essa capitulação ante o marxismo se converte em seguida num argumento – pretensamente irrefutável – contra o materialismo histórico, pois, para ser consequente, seria preciso aplicar essa teoria a si mesma; ou seja, se a teoria da ideologia é correta, ela também vale para a ideologia do proletariado, para o marxismo; ora, se todas as ideologias possuem apenas um valor de verdade relativo, o marxismo não pode se colocar como exceção. A origem dessa argumentação "irrefutável" é a eliminação tanto da dialética do absoluto e do relativo quanto do desenvolvimento histórico e de seu caráter concreto, de onde se depreende claramente como essa dialética do absoluto e do relativo se manifesta em cada caso específico. Surge assim a conhecida noite do relativismo em que todos os gatos são pardos, em que todos os conhecimentos são puramente relativos. Na realidade, essa refutação do marxismo é apenas uma variação sociológica da teoria spengleriana dos ciclos da cultura. Também Mannheim, novamente, se coloca a questão da decisão da verdade, mas somente sob a seguinte forma: "que posição social, ante a história, oferece maiores possibilidades para se perceber um optimum de verdade?".[1] Com o que o problema do relativismo, para Mannheim, torna-se uma coisa do passado.

Aqui se pode ver claramente o vínculo com Max Weber; só que, em vez do neokantismo rickertiano, deparamos com uma filosofia existencialista na linha de Jaspers e Heidegger, uma vez que todo conhecimento social se apresenta, por princípio, como "vinculado à situação" e a

[1] *Ibid.* (ed. bras.: *Ibid.*, p. 118).

situação atual de crise do pensamento se converte no ponto de partida da teoria do conhecimento e base para refutar a exigência antiquada de objetividade. Mannheim formula nos seguintes termos sua posição gnosiológica: "Não existe um 'pensar em geral', pois cada ser vivo de determinado tipo pensa dentro de um mundo de determinado tipo para realizar uma determinada função vital".[1] E vai longe a ponto de ver no postulado da verdade absoluta no pensamento apenas uma especulação – de valor inferior – em torno de uma "necessidade de segurança".

Com isso, Mannheim se coloca numa situação um tanto desconfortável em relação ao materialismo histórico. O apelo feito sob a influência de Kierkegaard ao "homem existencial" pode encontrar uma resposta muito confortável em Heidegger ou Jaspers, uma vez que eles veem nas categorias sociais apenas um "habitáculo" profundamente irreal. Mannheim, porém, é um sociólogo, e o pensamento vinculado ao ser teria que significar para ele, por via de consequência, que o ser social determina a consciência. Ele escapa dessa consequência por meio de uma sofística relativista e formalista levada ao extremo, da introjeção do irracionalismo para o interior do materialismo histórico e – estreitamente vinculado a isso – de uma deseconomização radical da sociologia. Comecemos pelo último. Em sua obra tardia, ele diz que a concorrência e a regulação não são princípios econômicos, mas "princípios sociológicos gerais, os quais apenas... descobrimos e observamos pela primeira vez na economia".[2] Essa generalização dissociada de toda objetivação concreta, de toda objetividade claramente determinada oferece a Mannheim a possibilidade de definir como bem entender qualquer categoria econômica ou social e de estabelecer entre esses conceitos vazios e abstratos o tipo de análise e de contraste que lhe parecer mais conveniente. Por meio desse distanciamento abstrativante da realidade econômico-social objetiva, ele pode "descobrir" os motivos "irracionais" do materialismo histórico. Em consequência disso, Mannheim considera o método do materialismo histórico como "síntese entre o intuicionismo e a vontade extrema de racionalização".[3] A situação revolucionária, "o instante", na expressão de Mannheim,

---

[1] Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935, p. 95 (ed. bras.: *O Homem e a Sociedade*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1962. p. 161, modif.).
[2] *Ibid.*, p. 5 (ed. bras.: *O Homem e a Sociedade*, *op. cit.* Observação: Trata-se da introdução (Zugang zur Thema) que, na edição brasileira citada, foi substituída por uma outra longa introdução em quatro capítulos).
[3] Mannheim, *Ideologie und Utopie*, *op. cit.*, p. 90-95 (ed. bras.: *Ideologia e Utopia*. Tradução de Emilio Willems. Porto Alegre: Ed. Globo, 1952. p. 118, modif.).

aparece como uma "lacuna" irracional (os resultados da falsificação neo-hegeliana da dialética, a equiparação da dialética com o irracionalismo levada a cabo por Kroner e Glockner oferecem aqui seus frutos sociológicos. Mannheim kierkeggardiza a dialética concreta da revolução, tão concreta no marxismo, do mesmo modo que os neo-hegelianos kierkegaardizam em geral a dialética). O materialismo histórico assim concebido, quer dizer, adaptado ao relativismo extremo, moldado no sentido da filosofia da vida e do irracionalismo, possui, na visão de Mannheim, grandes méritos, mas também grandes erros, pois "absolutiza" a estrutura socioeconômica da sociedade. Como já comentamos, ele (o materialismo histórico N.R.) não enxergaria que seu desmascaramento da ideologia é igualmente uma ideologia. Com isso se pode ver com qual propósito Mannheim precisa transformar o materialismo histórico no sentido indicado acima. Uma vez que a relação sempre historicamente concreta entre a base econômica e a ideologia se transforma – com o desaparecimento da economia e a irracionalização do processo social – numa "vinculação à situação" universal do pensamento e do conhecimento, pode parecer inconsequente que o materialismo histórico diferencie a consciência verdadeira da falsa. Isso significa dizer, numa palavra, que ele não está à altura da "teoria do conhecimento moderna", do relacionalismo. Por isso, a teoria da ideologia do materialismo histórico não foi suficientemente apreendida nem mesmo em sua generalidade. Esta generalidade só pode ser alcançada quando se universaliza essa "vinculação relacionalista à situação", isto é, quando se corrige a relatividade de todo pensamento mediante a superação de toda objetividade. Surge assim aquele entrelaçamento dos diversos estilos de pensamento que torna possível uma sociologia do saber. O materialismo histórico, assim encarado, é uma das muitas particularidades nessa universalidade e totalidade.

A partir daqui Mannheim coloca o problema do pensamento ideológico e utópico, da possibilidade de uma política científica, de um planejamento etc. O resultado dessas investigações não pode ser mais pobre. Mannheim parte de um ponto de ponto de vista extremamente formalista, do qual só se pode obter uma tipologia totalmente abstrata das possibilidades das diferentes posições que em cada caso se pode adotar, sem a possibilidade de dizer nada de essencialmente concreto sobre elas. Essa abstratividade da tipologia vai tão longe, em Mannheim, que seus diversos tipos singulares abarcam as tendências mais heterogêneas e contraditórias entre si, apenas para poder mostrar na realidade histórico-social um número resumido e limitado

de tipos. Assim, ele identifica como tipos unitários a social-democracia e o comunismo, por um lado, e o liberalismo e a democracia, por outro. Como veremos, o abertamente reacionário C. Schmitt leva uma grande vantagem sobre ele, na medida em que vê na oposição entre liberalismo e democracia um problema importante do presente.

Os resultados a que chega a "sociologia do saber" de Mannheim não são muito mais do que uma atualização da teoria weberiana do "tipo ideal". Se tivesse sido mais coerente, Mannheim teria permanecido no agnosticismo científico e deixado toda decisão nas mãos da intuição, da vivência, do "carisma" individual. Porém, nesse ponto, ele cede às ilusões da "estabilização relativa". É conferida à intelectualidade "livre nos seus movimentos" a possibilidade e o papel de descobrir em meio à totalidade das posições e das atitudes vinculadas a elas a verdade que corresponde à situação atual. Essa intelectualidade, segundo Mannheim, é externa às classes. "Constitui um meio, mas não *um meio de classe"*. Agora o pensamento da intelectualidade "livre nos seus movimentos" não está "vinculado à situação", porque, nesse caso, diferentemente do que se exige do materialismo histórico, o relacionalismo não se aplica a si mesmo, é algo que permanece como um mistério da sociologia do saber. Mannheim afirma que esse estrato possui uma sensibilidade social que o capacita a "orientar-se entre as forças que dinamicamente se combatem", mas isso não passa de uma afirmação vazia sem provas. Que esse estrato possua a ilusão de se colocar acima das classes e da luta de classes é um fato bem conhecido que o materialismo histórico não apenas descreve reiteradamente como também explica com base no ser social desse estrato. Mannheim tinha a obrigação de demonstrar que aquela vinculação do pensamento ao ser social, à "situação", que, segundo sua nova teoria do conhecimento, determina todo homem que vive em sociedade, é algo que não existe para esse estrato ou existe de forma corrigida. Ele nem sequer esboça o sinal de tal demonstração, e se limita a apelar à conhecida ilusão da "intelectualidade livre em seus movimentos". E dessa situação que o próprio Mannheim decreta, surge, segundo ele, sua vocação de "encontrar em cada caso o ponto do qual é possível orientar-se em conjunto em meio aos acontecimentos, permanecer vigilante numa noite de trevas"[1]. Uma vez que Mannheim,

[1] Mannheim, *idem*, p. 126 s. (ed. bras.: *idem*, p. 148, modif.).

em vista de seus pressupostos metodológicos, não pode invocar a visão de Alfred Weber, ele, naturalmente, não pode dizer nada acerca do conteúdo dessa "orientação de conjunto".

As experiências do domínio hitlerista não alteraram em nada a concepção fundamental de Mannheim. Mas é verdade que essas experiências não passaram despercebidas por ele, já que suas posições se tornaram mais decididas: "A principal dificuldade da sociedade moderna está não na sua amplitude, mas no fato de que o método liberal de organização ainda não atingiu a fase em que possa produzir a articulação orgânica necessária a uma sociedade vasta e complexa."[1] Para Mannheim, o motivo disso reside no fato de que entre os séculos XIX e XX estabeleceu-se uma "democratização fundamental" que possibilitou um funcionamento falso dos irracionalismos. "Numa sociedade em que as massas tendem a dominar, as irracionalidades que não tiverem sido integradas na estrutura social podem abrir caminho na vida política. Essa situação é perigosa porque o aparato seletivo da democracia de massas abre as portas para as irracionalidades precisamente nos pontos onde a direção racional é indispensável."[2] Donde se depreenderia que a causa principal da ascensão do fascismo na Alemanha reside não na falta de democracia, de experiências e tradições democráticas, mas em seu excesso. A atitude de Mannheim aqui, tal como a de tantos porta-vozes do liberalismo antidemocrático, degenerados pelo imperialismo, pode ser descrita do seguinte modo: tendo sempre combatido a democracia por medo de suas consequências sociais, se valem do caso Hitler, com alegria e satisfação, para poder mascarar sua antiga e inalterada repulsa à democracia, apresentada como luta contra a direita, contra a reação. E, para isso, recorrem, com uma ausência total de senso crítico, à equiparação demagógica social-democrática do fascismo e do bolchevismo, considerando-os como o inimigo comum da "verdadeira" democracia (quer dizer, da democracia liberal).

Nisso radica, segundo Mannheim, o problema central de nossa época: ingressamos na época da planificação; no entanto, o pensamento, a moral etc. permanecem num estágio de desenvolvimento mais primitivo. A tarefa da sociologia e da psicologia associada a ela consiste em acabar com essa distância entre as tarefas e os homens. Segundo Mannheim, [a psicologia, assim como a sociologia estrutural,] "Procurará leis que transformem os impulsos agressivos,

---

[1] Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, *op. cit.*, p. 84 (ed. bras.: *O Homem e a Sociedade*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1962. p. 118).
[2] *Ibid.*, p. 41 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 73).

guiando-os no sentido da sublimação”.[1] Daí a existência de três tendências progressistas na psicologia: o pragmatismo, o behaviorismo e a “psicologia profunda” (Freud-Adler). Com sua ajuda, devem formar-se os “tipos pioneiros”, já que a importância dos grupos de vanguarda, das elites, é decisiva nos acontecimentos sociais. Com isso, Mannheim renova o antigo problema da seleção dos líderes. Desaparece aqui o irracionalismo aberto de Alfred Weber, mas sem que por isso o problema tenha adquirido teor mais concreto. Numa sociedade cuja base econômica e cuja estrutura social são as do capitalismo monopolista, Mannheim pretende criar um estrato de líderes anti-imperialistas por meio da educação, da sublimação psicológica do irracionalismo. Uma utopia que só pode se realizar mediante a eliminação radical de todas as categorias objetivas da vida social ou então não passa de uma demagogia pura e vazia a serviço do imperialismo. Nesse sentido, Mannheim aborda detalhadamente os problemas da educação, da moral, da nova elite, de suas relações com a elite do passado etc. No entanto, ao mesmo tempo, o conteúdo político-social dessa nova elite é tão pouco concretizado quanto o foi na sua época por Alfred Weber.

Somente num ponto encontramos em Mannheim um posicionamento claro. Ele recusa toda solução social por meio da violência, da ditadura, mas equipara novamente de um modo puramente formalista a ditadura fascista e a ditadura do proletariado, a violência revolucionária e a contrarrevolucionária, como se fossem iguais. Este é sempre o caso dos ideólogos que temem mais a democratização radical da sociedade, a neutralização e a eliminação real das forças do capitalismo monopolista imperialista, que o retorno e o ressurgimento do fascismo.

O único ponto em que Mannheim avança para além do puro formalismo, chegando a desenvolver um ponto de vista em certo sentido próprio, é a esperança de um compromisso entre os partidos que lutam em certo país e entre as potências que se enfrentam no campo internacional. “Essa mudança radical de rumo em termos de mentalidade seria uma verdadeira revolução na história mundial...”. A possibilidade de tal solução é ilustrada por Mannheim com o seguinte exemplo: um ataque feito por marcianos

---

[1] *Ibid.*, p. 167 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 214).

poderia fazer com que grupos rivais chegassem a um consenso. Ele mesmo reconhece que esse exemplo é da ordem do impossível. Mas chama a atenção para o caráter aniquilador da guerra moderna. "O medo de uma guerra futura com seu terrível poder de destruição pode chegar a crescer a ponto de funcionar da mesma forma que o medo de um inimigo real. Nesse caso, pelo medo de uma destruição futura generalizada, surgiria uma solução comum e todos se submeteriam a uma organização central de salvaguarda, encarregada de empreender uma planificação para todos".[1] Porém, como é de costume em Mannheim, não é feita nenhuma indicação a respeito do caráter econômico e social que poderia ter essa "organização de salvaguarda" e quais diferenças poderiam surgir dentro de tais organizações justamente em relação a esse caráter econômico e social. Mas tudo parece indicar que Mannheim, o sociólogo cujas doutrinas comentamos, considera o imperialismo anglo-saxão – tão dogmaticamente como antes a respeito da intelectualidade – como "livre em seus movimentos", situado acima dos antagonismos sociais do pensamento "vinculado à situação", o que faz dele um dos numerosos precursores da reação imperialista depois da queda de Hitler.

A profunda esterilidade do movimento sociológico que começa com Max Weber se revela claramente nesse programa traçado pelos representantes da intelectualidade burguesa que não querem capitular sem resistência ante o irracionalismo reacionário-fascista, mas que se mostram incapazes de lhe opor um programa democrático resoluto e claro; para não falar que suas próprias concepções gnosiológicas e sociológicas estão profundamente enraizadas naquelas tendências reacionárias de onde o fascismo, como última consequência, surgiu ideologicamente. Tal discrepância faz com que essa parte da intelectualidade antifascista se torne fraca e mesmo ideologicamente vulnerável diante da demagogia fascista. E essa vulnerabilidade, como mostra o exemplo de Mannheim, não foi suplantada pela experiência do fascismo. As ideias desenvolvidas por ele no livro mencionado acima representam a ideologia da capitulação indefesa diante da onda reacionária do período do pós-guerra, assim como sua sociologia do saber representou essa capitulação no período pré-guerra.

---

[1] *Ibid.*, p. 159 s. (ed. bras.: *Ibid.*, p. 209, modif.).

VI. A sociologia pré-fascista e fascista (Spann, Freyer, C. Schmitt)

Em conformidade com a essência e o desfecho das lutas de classe na Alemanha durante a República de Weimar, também na sociologia, a orientação simplesmente reacionária acaba se impondo. Já vimos como Max Weber preparou metodologicamente – de modo involuntário – o novo irracionalismo, assim como Alfred Weber avançou no sentido da filosofia existencialista etc. No entanto, nesse período, não bastava um simples conteúdo reacionário, uma metodologia reacionária qualquer. O desfecho dessas lutas de classe nos mostra que todas as tentativas da velha reação prussiana (com ou sem os Hohenzollern) fracassaram. Venceu uma nova forma bárbara de reação, o "nacional-socialismo" hitlerista. A isso corresponde o fato de que, em relação ao campo da sociologia, ganharam predominância também em termos ideológicos aqueles sociólogos que, consciente ou inconscientemente nos primeiros momentos, se converteram em aliados das tendências que haviam auxiliado a preparar a vitória do fascismo.

Dessa situação é característico o papel episódico que desempenhou na sociologia alemã um reacionário tão declarado como Othmar Spann. Já muito antes de Hitler tomar o poder, vemos Spann partilhar da maioria das visões sociais do fascismo. Seus principais adversários são as ideias liberais de 1789 e, sobretudo, as ideias marxistas de 1917. É o antecessor daquelas demagogias do nacional-socialismo que acusam de marxismo tudo o que não seja declaradamente reacionário; esse tipo de acusação Spann formula inclusive contra os dirigentes da economia alemã, e de um modo especialmente agudo contra Max Weber. Como o fascismo fará mais tarde, ele elimina o "interesse próprio" da "economia global", convertendo os capitalistas em "dirigentes da economia" e os trabalhadores num "séquito", num novo estamento[1] etc.

São enormes as coincidências com o nacional-socialismo, como se depreende claramente dessas poucas indicações, e se entrássemos em detalhes, o que certamente não valeria a pena, essas afinidades saltariam ainda mais claramente aos olhos. Apesar disso, Spann sofre uma recusa completa por parte de Rosenberg.[2] Por quê? Porque Spann desenvolve todas essas ideias partindo de um sistema filosófico-sociológico que,

---

[1] Spann, *Kämpfende Wissenschaft*, Jena, 1934, p. 9 s.
[2] Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, München, 1930, p. 652 s.

apesar de seu teor extremamente reacionário, se mantém fiel ao sentido católico-escolástico (adaptado ao fascismo clerical austríaco), o que o torna incompatível com os princípios mais importantes da demagogia social do fascismo alemão. Também Spann repudia, como toda a ciência reacionária do período do pós-guerra, a categoria da causalidade, mas não para substituí-la pelo mito irracionalista, mas para instaurar a teoria estaticamente inerte, escolástica, da totalidade e da organicidade. E assim surge em Spann um sistema de uma ordem hierárquica estável *a priori*. Essa consideração sobre a totalidade, tal como o fascismo, combate toda cientificidade progressista, mas cria um sistema análogo à escolástica católico-medieval, ancorado também, por sua vez, numa autoridade tradicional e consagrada. Não é, pois, casual que Spann se apoie no catolicismo e esse é um dos motivos mais importantes pelos quais ele, como todos os católicos, foi rejeitado pelo nacional-socialismo. E a isso se acrescenta o fato de que a teoria de Spann rejeita toda forma de revolução, de transformação violenta, concepção que o nacional-socialismo dificilmente poderia tolerar na época da tomada de poder. Assim, por exemplo, quando Spann polemiza contra Hegel pelo fato de que suas categorias fazem o caminho de baixo para cima, e não o inverso, de que sua filosofia se baseia na ideia de progresso, ele ainda podia ser aceito pela "visão de mundo nacional-socialista"; no entanto, quando ele opõe ao conceito de "superação" a categoria puramente conservadora da "preservação da inocência",[1] isto é, quando trata de conservar autoritariamente o estado de coisas atual, ele colide com as necessidades da demagogia social do nacional-socialismo. Daí que os ideólogos fascistas, que, no interesse da demagogia social, polemizam contra "a frente vermelha e a reação", se voltam tanto contra Spann quanto contra Spengler. Finalmente, na hierarquia escolástico-católica de Spann, não há lugar nem para a teoria das raças nem para a mística irracionalista do *Führer*. Por algum tempo, e em virtude de suas tendências reacionárias gerais, Spann esteve muito em moda em todos os círculos dos obscurantistas alemães, mas depois foi posto de lado pelo fascismo hitlerista.

Mais importantes como figuras de transição ao fascismo são H. Freyer e C. Schmitt. Freyer começa com pesquisas no campo das investigações científico-históricas particulares, por um lado, e com uma filosofia místico-ditirâmbica, por outro. A isso se soma

[1] Spann, *Geschichtsphilosophie*, Jena, 1932, p. 138s.

sua tentativa de construir uma nova sociologia em sintonia com os tempos, partindo das tradições anteriores da sociologia alemã, sobretudo mediante uma síntese da filosofia diltheyniana da vivência com a casuística tipológica de Max Weber. Desde o começo, ela se orienta à filosofia da vida e até ao existencialismo, embora por muito tempo apresente a tendência a encontrar uma síntese entre o "espírito" e a "vida". Por isso o Estado ocupa um lugar central nessas discussões. Em seu *Prometeu*, Freyer esboça um quadro quase leviatânico da violência irresistível do Estado, da completa impotência do espírito diante do poder. Para ele, porém, isso não passa de um prelúdio. O que ele deseja aqui, pelo contrário, é mostrar a complementaridade recíproca: "A história do poder é sua dialética, o espírito necessita do poder a fim de se fazer reconhecer efetivamente na terra e entre os homens. Porém, visto do interior, o poder necessita ainda mais do espírito, a fim de transformar uma massa fragmentada e dispersa de possibilidades em algo real".[1] Essa interação é exposta detalhadamente por Freyer em seu livro sobre o Estado. Ele apresenta aqui dois caminhos dialéticos. O primeiro é, segundo ele, histórico-real: é o caminho do espírito ao Estado. O segundo, por sua vez, significa "a lei atemporal do aparato estatal":[2] é o caminho que vai do Estado ao espírito. No entanto, as etapas desse segundo caminho (o poder, a lei, a forma) não são nada além de repetições espirituais das etapas reais do primeiro (a fé, o estilo, o Estado). Os dois caminhos de Freyer representam uma caricatura da *Fenomenologia do Espírito*, conforme os termos da filosofia da vida, em que todas as "conquistas" da sociologia alemã de Toennies até Max Weber são, abundantemente, saqueadas.

No que se refere às etapas específicas desses caminhos "fenomenológicos", aquilo que em Freyer constitui a etapa da fé não é outra coisa senão a comunidade de Toennies. Suas formas são o mito, o culto e a linguagem. Mais complicado e contraditório se apresenta o estágio seguinte, o do estilo, que é, segundo Freyer, um "episódio necessário do espírito". Este estágio se distingue do anterior pelo fato de que a forma objetiva, aqui, é o "ele", ao passo que antes era o "tu". As formas aqui são a ciência, a arte e o direito. Vista em seu conjunto, essa etapa é uma caricatura do "espírito absoluto" de Hegel, no sentido da hostilidade pré-fascista ao espírito, como uma esfera

[1] Freyer, *Prometheus*, Jena, 1923, p. 35.
[2] Freyer, *Der Staat*, Leipzig, 1925, p. 131.

da desumanização e ao mesmo tempo – em oposição a Hegel – como uma transição para o que neste é o "espírito objetivo". Em Freyer, o estilo não apenas dilacera a comunidade, como ainda mostra traços claramente decadentes: "O gênio é o fenômeno mais negativo do mundo social. Necessita da comunidade como o diabo de Deus: para negá-lo"[1] (Isso não passa de uma variação mais atualizada da "luta dos deuses" de Max Weber).

Mais importante para o sistema de Freyer é o caminho real da dissolução da comunidade. Isso se expressa no problema da dominação. Aqui os traços fascistas da sociologia de Freyer se mostram já com grande clareza: "Se é senhor por nascimento... se é servo por natureza, não por azar".[2] E também o fato de que os estamentos se convertem em classes é, para Freyer, um sinal da decadência gradual; a história da decadência é, em geral, "a história da economização... Quando o estilo chega ao fim, se torna verdade que a história mundial é a história das lutas de classe".[3] Como veremos mais concretamente adiante, encontramos aí um reconhecimento – com sinal negativo – do materialismo histórico. E é certo que nesse reconhecimento vai implícita uma série de motivos spenglerianos. De fato, a transformação dos estamentos em classes, vista como um sinal de decadência, foi elaborada segundo a era dos Césares e dos fellahs em *O declínio do Ocidente*, embora com a diferença, muito significativa quanto ao processo de fascistização da Ideologia Alemã, de que em Freyer o fatalismo reacionário de Spengler esmorece, convertendo-se num ativismo contrarrevolucionário.

Este reconhecimento aparente do materialismo histórico não passa de um caminho para criticá-lo de modo "original". Destaque-se sobretudo que Freyer leva a deseconomização da sociologia muito mais a sério e radicalmente que seus antecessores. Dando continuidade à teoria de Max Weber, formulada em seu tempo de um modo cauteloso e sob a forma da interação predominante, Freyer reduz toda a gênese do capitalismo a motivos puramente ideológicos: "A teoria do capitalismo e de seu desenvolvimento se reduz, como é sabido, e com grande êxito, a elementos relacionados com a visão de mundo...; o sentido mais íntimo da forma de vida capitalista consiste numa

[1] *Ibid.*, p. 92.
[2] *Ibid.*, p. 86.
[3] *Ibid.*, p. 88.

determinada moral, numa determinada metafísica e numa determinada teoria da vida".[1] Trata-se do mesmo pensamento que seu discípulo Hugo Fischer expressará ainda com maior força num paralelo com Marx e Nietzsche: "A categoria capital é uma especificação transcendental filosófico-cultural-metafísica e sociológica da categoria decadência. O capital é a forma da decadência da vida econômica. O erro fundamental em que incorrem o marxismo e o próprio Marx consiste em considerar a decadência como uma forma do capitalismo, ao invés de ver no capitalismo um tipo da decadência".[2]

Dessa posição crítica resultam múltiplas vantagens para Freyer. Em primeiro lugar, pode colocar a serviço de seus fins o que chama de a dinâmica do marxismo; pode introduzir na sociologia um existencialismo radical e radicalmente subjetivado, sem destruir – aparentemente – sua objetividade social, mas tampouco sem ser vinculado à dialética objetiva real da trajetória econômica. Também em Freyer deparamos com uma pseudo-objetividade, uma pseudodialética irracionalista; porém, seu tipo de "recepção" do marxismo cria uma aparência enganosa de dialética e de objetividade muito maior do que ocorria com seus antecessores. Ele pode até mesmo reconhecer o fato da luta de classes, pois no modo abstratamente ativista em que é concebida, ela perde toda periculosidade. De fato, para Freyer, a luta de classes não passa da "tensão de domínio entre grupos parciais heterogêneos".[3] Com isso, ele estabelece um conceito tão abstrato da luta no interior da sociedade, que, mantendo-se as formas externas das forças revolucionárias, qualquer tipo de agrupamento e qualquer orientação de combate podem ser chamados de "luta revolucionária". Poderemos observar uma tendência semelhante também em C. Schmitt. A coincidência não é casual. À medida que o fascismo se prepara para a tomada "revolucionária" do poder, surge a necessidade de apresentar esta tomada como a revolução autêntica, encobrindo o caráter capital-monopolista de todo o movimento.

Acrescente-se a isso que essa escalada do fascismo ocorre num período em que a pressão econômica sobre as massas (e também sobre os intelectuais)

---

[1] Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig, 1928, p. 39.
[2] Hugo Fischer, *Marx*, Jena, 1932, p. 31.
[3] Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig-Berlim, 1930, p. 234.

se torna cada vez mais insuportável. O fascismo necessita desse desespero e dessa agitação, da inclinação à resistência e à rebelião, e usa a seu serviço as correntes anticapitalistas que surgem nesse ambiente, procurando evitar que as tensões e explosões decorrentes disso se voltem contra o capitalismo, ao qual antes fornece os instrumentos terroristas de dominação. Nesse ponto a sociologia pré-fascista cumpre um importante trabalho preparatório: desvaloriza no que se refere à visão de mundo todo o campo da economia, e com isso pretende se mostrar mais radical que o marxismo, que se voltaria apenas contra um modo fenomênico "superficial", contra o capitalismo, ao passo que essa sociologia pré-fascista ou fascista promove uma revolução "total", sem comprometer em nada o domínio do capital monopolista. Ao mesmo tempo, ele pode ir ao encontro do anseio direto de amplas massas, principalmente entre a pequena burguesia, na medida em que substitui a "era da economia" por um período "não econômico", na medida em que esboça uma perspectiva de "domesticação da economia" pelo espírito, pelo Estado etc. Freyer descreve a economia (a qual, como a maioria dos vulgarizadores, identifica com a técnica) como "o verdadeiro anarquista contra a totalidade do Estado"; como uma força que, apesar de toda a sua potência aparente, é, na essência, completamente impotente: "o mundo ilimitado dos meros meios, ainda que comporte a força de um progresso infinito, é impotente para criar os espaços fechados do destino no campo do espírito". Daí que seja necessário implantar a ditadura do Estado sobre a economia: "a economia é rebelde e deve ser governada com mão firme".[1]

Portanto, o materialismo histórico tem, na sociologia de Freyer, o significado de ser a expressão intelectualmente adequada da "era da economia", do período da decadência. O materialismo histórico como expressão espiritual da decadência só é capaz de compreender a própria decadência, não o positivo. "Nas lutas de classe um estilo submerge, mas nenhum emerge. O estilo brota do conflito instaurado pela natureza entre as raças servis e as senhoriais".[2] E é dessas lutas de classe que surge o Estado na história. Mas esse processo parece estar longe de se completar: "Talvez a inflexão política do espírito na história da humanidade não haja se consumado

[1] Freyer, Der Staat, *op. cit.*, p. 177.
[2] *Ibid.*

a ponto de haver expressado todo o seu sentido".[1] Essa inflexão ficará reservada para Hitler um pouco mais adiante. O Estado então se desdobra, fazendo surgir o *Reich*, pelo qual são superadas todas as formas anteriores.

O caminho inverso do Estado para o espírito é, como já dissemos, a repetição espiritual do caminho real. Aqui nos limitaremos a destacar somente os momentos mais importantes do raciocínio de Freyer. Ao tratar do poder, ele glorifica, como era de se esperar, a guerra e a conquista. "Não só no plano da realidade, mas também no plano do sentido, o Estado se fundamenta na guerra e possui nela seu começo". "Para ser", o Estado "tem que conquistar".[2] E com isso se liga a glorificação da raça: "O sangue da raça é o material sagrado a partir do qual o povo se forma". Por isso, a "santificação da raça"[3] é a tarefa mais importante do poder. A próxima etapa, a da lei, trata, em sintonia com as considerações anteriores de Freyer, sobretudo da subordinação da economia – que Freyer identifica sempre com a técnica e condena como princípio da anarquia e da mecanização da vida – ao Estado. A esse processo pertence também a superação das classes. Na última etapa, a da forma, emerge finalmente o *Führer*. O *Führer* cria "a figura única do povo, sem classes, mas cheia de camadas, sem dominação, mas rigorosamente estruturada. Ser povo significa torna-se povo pelas mãos do *Führer*".[4] Basta isso para que se perceba que Freyer, partindo dos elementos da sociologia existente, constrói um sistema teórico fascista.

O desenvolvimento posterior de Freyer é um fortalecimento ainda maior de suas tendências irracionalistas e existencialistas. Sua principal obra teórica, *Sociologia como Ciência da Realidade*, expõe sua tentativa de criar um fundamento teórico para esta disciplina. Ele procede a uma crítica detalhada da sociologia existente até a época, destacando energicamente a contribuição de Dilthey, Toennies, Simmel, Max e Alfred Weber, a fim de mostrar que, se a sociologia é uma mera "ciência do logos", isto é, uma ciência teórica no sentido do neokantismo, ela necessariamente se torna formalista e a-histórica, uma mera "morfologia do mundo social". E esse repúdio da sociologia formal

---

[1] *Ibid.*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 146.
[3] *Ibid.*, p. 153.
[4] *Ibid.*, p. 199.

é sublinhado em termos políticos e filosóficos, na medida em que ele destaca que essa sociologia tem como base uma "concepção tipicamente liberal".[1] A sociologia autêntica é, segundo Freyer, uma "ciência do ethos". Sua teoria do conhecimento repousa sobre o conceito de existência estabelecido por Heidegger e Jaspers. "A realidade viva se conhece a si mesma". As formas da sociologia são "as situações existenciais dos homens".[2] Por isso Freyer condena a "neutralidade" da sociologia. Segundo ele, a sociologia deveria se colocar fora da situação das ciências particulares: "Todo sistema da sociologia deve trazer consigo, seja de modo inconsciente e involuntário, um conteúdo da Filosofia da História".[3] Sua tarefa consiste em preparar e tornar necessária intelectualmente a decisão.

A afinidade dessa sociologia com a filosofia existencialista de Heidegger e Jaspers é evidente; a única diferença é que aqui o fundamento é conscientemente transferido do indivíduo isolado para a sociedade. E essa inflexão metodológica significa ao mesmo tempo um deslocamento de importância. Se para Heidegger e Jaspers o essencial é a desintegração niilista da objetividade, a desvalorização de todo "habitáculo" e a "decisão" corresponde (de um modo autenticamente kierkegaardiano) ao indivíduo isolado, em Freyer assistimos a uma luta contra o "morto" e o "mecânico" da economia, a favor da "vida vivida" do Estado, do *Reich* e do povo. Assim, pois, se aqueles filósofos se limitavam a destruir ideologicamente todas as armas espirituais de defesa da burguesia contra a ofensiva do fascismo, Freyer, por sua vez, constrói com base nesses elementos o caminho positivo para o fascismo. Daí que ele formula a essência da "situação" da sociologia da seguinte forma: "A sociologia surge como autoconsciência científica da sociedade burguesa que se sente como etapa crítica. Surge, portanto, desde o começo, como ciência do presente..., não para evocar o passado, mas para aprofundar o conhecimento da realidade presente e as decisões atuais mediante a percepção clara de seus pressupostos". E ele continua: "Uma realidade de valor histórico unívoco de situação, a sociedade que se tornou autônoma com a decomposição do Estado,

---

[1] Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, *op. cit.*, p. 39;156.
[2] *Ibid.*, p. 83; 87.
[3] *Ibid.*, p. 125.

se converte no meio dialético do sistema".[1] O erro das concepções anteriores da sociedade burguesa, sobretudo as de Hegel e Toennies, reside em sua natureza estática. Freyer quer introduzir uma dinâmica na sociologia; e, em relação a isso, reconhece a necessidade histórica das revoluções. E o mundo do presente, segundo ele, surge de uma dessas revoluções. A "peripécia" da sociedade consiste, segundo Freyer, "na situação existencial na qual a sociologia está ancorada".[2]

As consequências concretas decorrentes dessa fundamentação da sociologia são extraídas por Freyer de algumas brochuras polêmicas, como a que tem por título *Dominação e Planificação* e, sobretudo, em *A Revolução de Direita*. Aqui ele traça um panorama histórico-filosófico do desenvolvimento europeu desde a Revolução Francesa. É um período de revolução permanente, e, de fato, de uma revolução "de esquerda". Sobre o século XIX, ele faz o seguinte resumo: "Suas situações de equilíbrio são mera aparência, seus povos são classes que lutam entre si... sua economia ergue-se em meio a crises. Trata-se de um período de dialética pura: o materialismo dialético é a teoria que compreendeu mais profundamente sua lei do movimento". A filosofia materialista, ainda que seja um "mito louco", "um tipo louco de milenarismo, compreendeu totalmente pela primeira vez a revolução de esquerda". Mas a revolução não ocorreu. O século XIX "liquida-se a si mesmo".[3] A grande inflexão, segundo Freyer, foi a do reformismo. A inflexão começa com a aparição da política social; mas sem a participação ativa do proletariado, essa política é uma "ideia fraca de mediação". Apenas por meio da vitória do reformismo no seio do movimento dos trabalhadores, ela se transformou em poder historicamente decisivo; pois com ela o século XIX renunciou à sua revolução.

Esses raciocínios polêmicos de Freyer que contêm uma refutação "original" do materialismo histórico ainda são, em si, relativamente claros, embora, por sua essência, façam do século XIX e sua história um "ciclo cultural" spengleriano regido de um modo solipsista com sua legalidade própria. É apenas na parte positiva que começa a obscuridade irracional. A inflexão do proletariado para o reformismo libera,

---

[1] *Ibid.*, p. 169 s.
[2] *Ibid.*, p. 240.
[3] Freyer, *Revolution von rechts*, Jena, 1931, p. 10 s.; 25.

segundo Freyer, o caminho para a revolução "de direita". O portador dessa revolução é o povo, "o que não é sociedade, não é classe, não é interesse nem, portanto, algo que possa ser compensado, mas algo abissalmente revolucionário". O povo "é uma nova formação, com sua própria vontade e seus próprios direitos... a contrapartida da sociedade industrial".[1] Temos já aqui o irracionalismo puramente místico de Freyer. Não se pode dizer nada acerca das forças do povo. "De resto, não há como medir aquilo que é nada, nem se pode medir aquilo que é tudo". Se o nada nadificador de Heidegger faz valer seus direitos aqui, Freyer não quer declarar nada também acerca do futuro, do novo Estado que há de surgir, da dominação do povo. O Estado que deve surgir da "Revolução de Direita" é, segundo Freyer, "a síntese da vontade do povo; não um *status*, mas uma tensão, uma estrutura construtiva de linhas de força... O princípio revolucionário inerente a uma época não é, por sua essência, uma estrutura, uma ordenação, uma construção, mas força pura, explosão pura, protesto puro... Pois trata-se justamente do fato de que o novo princípio ouse permanecer como o nada ativo na dialética do presente, portanto, como a força pura do Estado; de outro modo, se acaba da noite para o dia e nunca chega a sua ação".[2] E Freyer conclui sua outra brochura de forma igualmente obscura e místico-irracionalista: "O imperativo autêntico consiste também aqui [a saber, na ética política] apenas em decidir corretamente, mas não em saber o que é correto ou por que o é".[3]

Mas o sentido oculto dessa obscuridade é fácil de decifrar. Freyer quer que a "Revolução de Direita" seja de tal modo implementada que dela possa surgir a ditadura ilimitada e irrestrita de Hitler. A "Revolução de Direita" deve introduzir uma obscuridade intencional na consciência do povo chamado a executá-la, uma atividade orientada contra o sistema da República de Weimar, sem uma finalidade fixa e sem se prender a nenhum programa (recordemos as considerações anteriores sobre a economia e a "falta de economia"). Para esse propósito, Freyer já havia atualizado em obras anteriores a teoria de Max Weber sobre o carisma do *Führer*. A tarefa do *Führer*, segundo nos havia dito, "é formar o povo de tal modo que

---

[1] *Ibid.*, p. 35; 44.
[2] *Ibid.*, p. 27 s.
[3] Freyer, *Herrschaft und Planung*, Hamburg, 1933, p. 39.

seu *Reich* seja seu destino";[1] ou, em outros termos, vincular as massas do povo alemão, para o seu bem e para a sua perdição, às finalidades imperialistas do capitalismo monopolista alemão. Ele não deixa de enxergar o caráter aventureiro do *Führer* necessariamente ligado a isso, mas quer conferir a esse aventureirismo, a essa aspiração da Alemanha de ser potência mundial, uma dignidade filosófico-sociológica: "O estadista não se orienta pelos escolhos, mas pelo curso do caminho. Não faz o realmente possível, mas o possivelmente necessário". E aqui, onde a irrealidade da agressão do imperialismo alemão se torna filosoficamente mais clara, a obscuridade do existencialismo vem novamente à tona: esse pôr de fins "vai além da lógica e da moral humana". É uma noite de irracionalismo; mas seu sentido se ergue claramente perante nós.

Em C. Schmitt se revela de modo ainda mais claro, se é que isso é possível, como a sociologia alemã deságua no fascismo. Trata-se aqui de um jurista ou, melhor dizendo, de um filósofo e sociólogo do direito. E, como tal, originalmente, seu pensamento é uma continuação das tendências da ciência do espírito de Dilthey e da sociologia da Max Weber. Ele se utiliza da "neutralidade" weberiana frente à causação social, voltando-a, como faz Weber, contra o materialismo histórico. "Não vem ao caso aqui discutir se a ideia de conceitos radicais é o reflexo de uma realidade sociológica ou se a realidade social deve ser concebida como a consequência de um determinado modo de pensar e, portanto, também de agir".[2] A tarefa da sociologia se limita a estabelecer paralelos, analogias etc. entre as diversas formas sociais e ideológicas. As tendências reacionárias fundamentais de Schmitt se mostram claramente desde o primeiro momento e guardam íntima relação com a filosofia da vida e o existencialismo, mas sua concepção apresenta também desde o começo nuanças específicas.

Convém destacar sobretudo que Schmitt repudia todas as ideologias de restauração, assumindo um comportamento altamente irônico diante da moda de glorificar os românticos; debocha especialmente daquele Adam Müller tão enaltecido por Spann e outros. Escreve um livro justamente sobre o "Romantismo Político", no intuito de demonstrar a nulidade dessas orientações. A seus olhos, "o romantismo do século XIX [...] significa tão só

---

[1] Freyer, *Der Staat*, *op. cit.*, p. 119; 202.

[2] Schmitt, *Politische Theologie*, 2. ed. München-Leipzig, 1934, p. 58 s. (ed. bras.: *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 42, modif.).

o nível intermediário do estético entre o moralismo do século XVIII e o economicismo do século XIX".[1] O ponto de partida dessa polêmica consiste em que Schmitt considera que a essência reacionária do romantismo envelheceu e que nosso tempo necessita de uma nova ideologia reacionária. Seu pré-fascismo claro e decidido se revela já no fato de que repudia todas as formas antiquadas e caducas da reação e de que todo o seu interesse se orienta para a elaboração de uma ideologia reacionária em sintonia com a época presente. Isso o leva a descobrir a importância que tem para a "história do espírito" a figura de um reacionário espanhol de meados do século XIX, Donoso Cortés. Importância que radica, segundo Schmitt, no fato de que este pensador reacionário rompe com a ideologia da restauração, dando-se conta de que já não há reis e que, portanto, não pode haver uma legitimidade no sentido tradicional da palavra, o que o leva a preconizar, contra as forças revolucionárias, uma ditadura *sans phrase*. Schmitt se refere de modo elogioso à declaração de Donoso Cortés de que a burguesia é uma "classe que só discute". A única coisa que critica neste seu querido pensador é que ele lance suas polêmicas contra Proudhon (embora sua futura afinidade com ele se estabeleça justamente em torno desses elementos), e que não tenha sabido reconhecer o verdadeiro inimigo, a saber, Karl Marx.[2]

Schmitt, ao mesmo tempo, estabelece uma violenta polêmica contra a jurisprudência neokantiana e seu conceito de norma, que, segundo ele, converte todo o Estado numa trama de relações vazias e formais, em que o Estado se reduz a uma espécie de "centro de imputação". E diz, referindo-se ao neokantismo na filosofia do direito: "Todas as representações essenciais da esfera espiritual do homem são existenciais e não normativas". O neokantismo na filosofia do direito ignora "a simples verdade científico-jurídica de que as normas só valem para situações normais e que a pressuposta normalidade da situação é um componente jurídico-positivo de sua 'vigência'".[3] Por um lado, o desenvolvimento da concepção de poder de Max Weber e, de outro, a crítica do "metajurídico" de Jellinek e Kelsen, de modo que Schmitt coloca no centro da filosofia do direito, como seu problema autêntico, justamente aquilo que o neokantismo deixa à margem, a saber: mediante qual poder o direito é posto ou suprimido. Nesse ponto, Schmitt tem razão ante o neokantismo

---

[1] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig, 1932, p. 70 (ed. bras.: *O Conceito do Político*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. p. 91).
[2] Schmitt, *Positionen und Begriffe*, Hamburg, 1940, p. 118 s.
[3] *Ibid.*, p. 124.

liberal, como tem também, em termos gerais, em sua polêmica engenhosa contra a sociologia do liberalismo. Situando-se do ponto de vista de uma ditadura demagógica do capital monopolista, penetra, com frequência com grande sagacidade, no dogmatismo infundado e que se faz passar por uma teoria exata do conhecimento, com o que o neokantismo se empenha em fazer do direito um campo de vigência autônomo, com leis próprias, segundo o modelo de sua teoria do conhecimento ou de sua estética. É totalmente insustentável também na teoria do conhecimento e na estética o empenho do neokantismo em dissociar a vigência das "estruturas de sentido" do processo de sua gênese social. Porém, ainda mais insustentáveis, se é que isso é possível, são suas analogias dogmáticas entre a vigência das normas jurídicas e estes outros campos, já que aquela é sempre uma vigência real, socialmente condicionada. A proposição de que 2 X 2 = 4 constitui uma verdade independente da consciência; ao contrário, a norma que sanciona um delito com a pena de cinco ou dez anos de prisão não depende do conteúdo interno do preceito jurídico, mas do fato de que assim haja disposto a instância política competente; e o caráter, a composição desta etc. os determinam de antemão fatores político-sociais, que são, em última instância, fatores de ordem econômica. E a mesma diferença se nota no que se refere à superação da vigência: num caso, deparamos com a prova da discordância com a realidade existente independentemente da consciência; em outro, com uma lei ou um decreto que vem corrigir ou modificar uma lei etc. Ora, assim como os neokantianos se esforçam por separar a "vigência" das normas jurídicas de toda sociabilidade (sociologia e jurisprudência; ser e dever ser em Kelsen), só podem nos oferecer, no melhor dos casos, uma interpretação imanente das normas jurídicas vigentes no momento dado, mas não uma explicação científica de seus conteúdos, de sua gênese e de sua revogação. Nisso consiste precisamente o "metajurídico" de Jellinek. Schmitt cita, com justa ironia, certas manifestações de Anschütz acerca das situações em que não rege o pressuposto, como uma "lacuna do direito"; "aqui cessa o direito público".[1] Ele também tem razão quando enfatiza a continuidade real da vida social e do Estado, considerando o direito formal apenas como uma parte dessa vida.

E já é em virtude dessas razões metodológicas que ele concentra seu interesse na análise das situações jurídicas de exceção: na essência deles, diz Schmitt, está o fato de que, "em detrimento do Direito, o Estado permanece [...]" e "subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem

---

[1] Schmitt, *Politische Theologie*, *op. cit.*, p. 22 (ed. bras.: *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 15).

jurídica".[1] Ao investigar essa unidade – e, por ora, não discutiremos seus motivos –, ele vai bem mais longe que o liberalismo dos neokantianos. "A exceção é bem mais interessante que o caso normal... Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica enrijecida pela repetição". E assim ele resume seu raciocínio: "Soberano é quem decide sobre a situação de exceção".[2]

Essa posição metodológica, esse interesse apaixonado pela teoria da ditadura, em Schmitt, está relacionado ao fato de que ele sempre foi um inimigo ferrenho do Sistema de Weimar. A princípio, essa hostilidade se apresentava como crítica científica, como exposição da crise da ideologia liberal e, em relação com isso, do sistema parlamentarista. Em oposição a Karl Mannheim, que, como já vimos, considera pura e simplesmente o liberalismo e a democracia como idênticos, Schmitt acolhe toda a polêmica antidemocrática do século XIX em seu sistema, a fim de demonstrar a oposição irredutível entre liberalismo e democracia e mostrar como a democracia de massas necessariamente se converte em ditadura. Schmitt submete antes de tudo o sistema parlamentarista a uma análise sociológica. Ele considera a homogeneidade social como pressuposto do parlamentarismo: "O método da formação de vontade por meio de averiguação majoritária simples é razoável e suportável, se for possível pressupor uma homogeneidade substancial de todo o povo".[3] Mas isso, naturalmente, nunca ocorreu nas sociedades de classes; Schmitt de um lado ignora o fato de que o funcionamento do parlamentarismo liberal, de fato, repousa, como ele expõe, sobre certo grau de igualdade de interesses, porém, uma igualdade que não envolve todo o povo, mas sim os estratos dominantes e pressupõe, de outro, a impotência do resto do povo. Daí que ele só possa determinar as tendências de dissolução desse sistema de um modo extremamente abstrato: "A partir do momento em que falta o pré-requisito de uma disposição igualmente legal para ambos os lados, o qual faz parte da legalidade desse sistema, então deixa de existir uma saída".[4] Mas isso não passa da descrição de um sintoma exterior,

---

[1] *Ibid.*, p. 18 s. (ed. bras.: *Ibid.*, p. 13).

[2] *Ibid.*, p. 11; 22 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 15 e 27, modif.).

[3] Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München-Leipizg, 1932, p. 31 (ed. bras.: *Legalidade e Legitimidade*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 28).

[4] *Ibid.*, p. 40 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 36).

e não a explicação da coisa mesma, que certamente só é possível com base na análise concreta das classes. A situação descrita por Schmitt corresponde na realidade a uma longa época do parlamentarismo inglês, o período que Guizot chamava de *juste milieu* e que também ele cita como um caso modelo. Poder-se-ia aqui, com grandes reservas, conceber a publicidade e a discussão, a verdade obtida mediante a troca de opiniões, como sintomas ideológicos, mas nunca, como o faz Schmitt, como fundamentos espirituais do parlamentarismo.

Toda essa análise de Schmitt tem por finalidade apresentar o parlamentarismo da República de Weimar como algo impossível, sustentando a necessidade de uma transição para a ditadura. Ao mesmo tempo, às vezes, Schmitt oferece análises corretas, ainda que sempre predominantemente ideológicas, do passado e do comportamento da burguesia liberal: "O ódio contra a monarquia e a aristocracia impele o burguês liberal para a esquerda; por outro lado, o medo da democracia radical e do socialismo que ameaçam sua posição patrimonial o impele para a direita, para uma monarquia forte, cujas tropas possam protegê-lo; oscila, assim, entre dois inimigos e busca ludibriar a ambos".[1] E ainda mais importante é a intuição que às vezes se nota nele de que a economia (quer dizer, o capitalismo, G. L.) "não é mais, eo ipso, a liberdade"[2] (ao não ver que nunca foi, só pode intuir, mas não formular de um modo preciso, a mudança da liberdade sob o imperialismo), de que o desenvolvimento das forças produtivas revela seu caráter contraditório (ao falar disso, Schmitt se refere somente, como é natural, à técnica). A finalidade de todas essas afirmações, em Schmitt, é desacreditar o parlamentarismo democrático, ressaltar sua condição crítica, sua inviabilidade histórica e sua incompatibilidade com a democracia de massas (recordemos, nesse sentido, as propensões cesaristas de Max Weber e a concepção da democracia de massas em Alfred Weber e Mannheim!). Segundo a concepção de Schmitt, a democracia de massas implode aquela base homogênea dos interesses que, por exemplo, no caso do parlamentarismo inglês, foram o fundamento das ideias liberais.

A democracia de massas teria passado por cima desse idílio. No entanto, a ação da democracia, na sua concepção, é puramente negativa e inseparável da

[1] Schmitt, *Politische Theologie, op. cit.*, p. 77 (ed. bras.: *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 55, modif.).
[2] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 62 (ed. bras.: *O Conceito do Político*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. p. 82).

crise. A democracia atual, diz Schmitt, "conduz antes de tudo a uma crise da própria democracia, pois com a igualdade geral entre os homens não se pode resolver o problema da igualdade e da homogeneidade substanciais, necessárias em toda democracia. E conduz, além disso, a uma crise do parlamentarismo, que não pode ser confundida, evidentemente, com a crise da democracia". Ao mesmo tempo, Schmitt destaca que "A crise do Estado moderno consiste na incapacidade da democracia humana e de massas de construir qualquer forma de Estado, e muito menos um Estado democrático".[1] Os partidos democráticos de massa fazem com que a própria democracia se converta numa mera aparência. Segundo Schmitt, a própria eleição deixa de existir: "Aparecem cinco listas de partidos, formadas de um modo extremamente misterioso e oculto, ditadas por cinco organizações. As massas se movem, por assim dizer, em cinco pistas de obstáculos previamente preparados, por assim dizer, e os resultados estatísticos disso se chama de 'eleição'".[2] Isso significa que, em tais circunstâncias, a vontade do povo, "jamais pode voltar a desaguar numa corrente única". A tarefa específica do parlamento se reduz, assim, "a conservar um *status quo* absurdo".[3] No tocante ao parlamentarismo, o próprio Schmitt resume assim sua conclusão: o parlamento se converte "no cenário em que se dividem de um modo pluralista os poderes sociais organizados".[4] Significa uma dissolução do Estado, do mesmo modo como, em seus dias, o crescente poder dos príncipes significava a dissolução do Império alemão. Esse estado de desintegração, essa crise permanente, engendra por si mesma a necessidade da situação de exceção, da ditadura do presidente do *Reich*. As atividades políticas de Schmitt antes da ascensão de Hitler ao poder estavam concentradas principalmente em torno desse problema, isto é, da justificação da necessidade de uma tal ditadura.

Mostra-se aqui, apesar da oposição aparente, o parentesco fundamental de Schmitt com os ideólogos reacionários do Império bismarckiano e guilhermino. Estes haviam defendido o *status quo* de seu tempo de modo incondicional, Schmitt, ao contrário, combate apaixonadamente o *status quo* no qual se encontra. Daí as oposições formais e as "histórico-espirituais". Na

---

[1] Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. ed. München-Leipzig, 1926, p. 21 s. (ed. bras.: *A Crise da Democracia Parlamentar*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996. p. 16).

[2] Schmitt, *Positionen und Begriffe*, *op. cit.*, p. 188.

[3] *Ibid.*, p. 185.

[4] *Ibid.*, p. 186.

realidade, ambos lutam, sob circunstâncias diversas, mas com a mesma tenacidade, contra a democracia: *o status quo* desprezado é de fato a República de Weimar e o Tratado de Versalles. Schmitt combate o *status quo* como imperialista reacionário, assim como os imperialistas reacionários que o antecederam defendiam o *status quo* de sua época.

Apesar da apresentação filosófico-existencial e dos constantes coquetismos com a "vida", com a chamada "concreticidade" histórica, o núcleo positivo da sociologia do direito de Schmitt, ao fim de toda essa polêmica, é um padrão extremamente pobre: a redução de todas as relações políticas, incluindo, portanto, as jurídicas e estatais, ao esquema "amigo-inimigo". Em correspondência com os fundamentos filosófico-existenciais de seu pensamento, elimina-se desse esquema fundamental toda racionalidade e, com ela, todo conteúdo concreto: "não há nenhum fim racional, nenhuma norma por mais correta que seja, nenhum programa por mais exemplar que seja, nenhum ideal social por mais belo que seja, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar o fato de que, por sua causa, os seres humanos se matem uns aos outros. Se tal extermínio físico da vida humana não ocorre a partir da afirmação ôntica da própria forma existencial perante uma negação igualmente ôntica desta forma, esse extermínio não pode, então, ser justificado. Tampouco se pode fundamentar guerra alguma com normas éticas e jurídicas. Se realmente houver inimigos no significado ôntico como aqui considerado, tem sentido, mas tão-somente sentido político repeli-los fisicamente em caso de necessidade e combatê-los".[1]

Schmitt deriva a essência do político de tais raciocínios: "Assim, o pensamento político e o instinto político comprovam-se, na teoria e na prática, pela capacidade de fazer a distinção entre amigos e inimigos".[2] A existência política do Estado repousa sobre o fato de determinar por si a diferenciação entre amigo e inimigo. Pode-se ver claramente nesses conceitos centrais da filosofia do direito em Schmitt a formação dos conceitos existencialistas: um tipo de aliança entre uma abstratividade sem conteúdo, extremamente pobre, por um lado, e uma arbitrariedade irracionalista, por outro. Ora, essa oposição "amigo-inimigo" emerge em Schmitt com a pretensão de resolver todos os problemas da vida social, porém, ela não faz nada além de tornar manifesto seu vazio e sua arbitrariedade. E é precisamente por isso que ela se mostra

---

[1] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 37 (ed. bras.: *O Conceito do Político*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. p. 52-53).

[2] *Ibid.*, p. 54; 38 (ed. bras.: *Ibid.*, p. 73).

extremamente eficaz no período da fascistização da Ideologia Alemã: como prolegômeno metodológico, abstrato e pretensiosamente científico à oposição racial que Hitler e Rosenberg construíram. Em especial, a arbitrariedade que está na essência dessa formação de conceitos fornece uma transição "científica" para a "visão de mundo nacional-socialista".

Segundo Schmitt, esse fundamento da política e, com ele, do Estado, é sistematicamente desnaturado pelo liberalismo. O século XIX é uma época de neutralização e despolitização em nome da cultura. Nele, a cultura, o progresso, a educação e a ciência apolítica aparecem colocados numa falsa oposição frente à política. E Schmitt vê nessa tendência uma hostilidade contra uma "Alemanha forte". Os centros dessa ideologia são, a seu ver, os pequenos Estados neutros, Suíça, os Países Baixos e Escandinávia. Mas também dentro da Alemanha tem havido defensores influentes dessa orientação, como Jacob Burckhardt, Stefan George, Thomas Mann, Sigmund Freud e outros.

E é desse ponto de vista que Schmitt considera agora a história alemã. Em aguda oposição a Max Weber, ele vê no surgimento do constitucionalismo, no caminho para o parlamentarismo, a degradação da "Alemanha forte". Assim, ele chega, a partir de sua análise da crise do parlamentarismo, de sua concepção "amigo-inimigo", cujo fundamento é a nostalgia pela renovação do imperialismo alemão, a uma afirmação incondicional de Hitler. Já sua crítica anterior ao liberalismo e à democracia contém a proposição "original" de que o fascismo não está em contradição com a democracia. E antes mesmo da ascensão de Hitler ao poder, Schmitt fala com entusiasmo do fascismo italiano, como uma "tentativa heroica para manter e fazer prevalecer a dignidade do Estado e da unidade nacional frente ao pluralismo de interesses econômicos".[1] Do mesmo modo, antes de Hitler, ele afirmava que "o vencedor sempre foi o mito nacional", e que em relação a isso o socialismo possui uma "mitologia inferior".[2]

Não é nada extraordinário, pois, que Schmitt, a partir desses pressupostos, tenha se tornado um entusiasta devoto de Hitler

[1] Schmitt, *Positionen und Begriff*, *op. cit.*, p. 110.
[2] Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, *op. cit.*, p. 86 s. (ed. bras.: *A Crise da Democracia Parlamentar*, *op. cit.*, p. 69-70).

e construído uma teoria "filosófica do direito" adequada para justificar todos os crimes do hitlerismo. Assim, depois de terem sido exterminados de modo implacável os partidários da "segunda revolução" (1934), Schmitt redigiu um estudo intitulado *O Führer Defende o direito*. Nele, Schmitt defendia de modo crasso a arbitrariedade jurídica fascista, advogando firmemente em prol da concepção de que o *Führer* era o único chamado a "distinguir entre os amigos e os inimigos... O *Führer* leva a sério as advertências da história alemã. E isso lhe dá o direito e a força necessários para fundar um novo Estado de uma nova ordem... O *Führer* defende o direito contra os piores abusos quando, no momento de perigo e em virtude das atribuições de supremo juiz que lhe competem enquanto *Führer*, cria diretamente o direito... As prerrogativas do *Führer* trazem consigo a de juiz.... E quem se empenha em separar uma da outra quer revolucionar o Estado com a ajuda da justiça... É o próprio *Führer* quem determina o conteúdo e o alcance de um delito...".[1]

Em vista de tais considerações, não surpreende a ninguém que Schmitt coloque de novo em circulação, para justificar a época de Hitler, a velha razão dos publicistas antidemocráticos do pré-guerra, o argumento da superioridade ideológica da Alemanha sobre os Estados democráticos: "Nas democracias ocidentais continua-se ainda hoje a colocar e resolver grandes problemas do século XX como se fazia nos tempos de Talleyrand e de Luís Felipe. Na Alemanha, ao contrário, não ocorre isso, o que faz com que o estudo de tais problemas, do ponto de vista da ciência jurídica, se mostre bastante adiantado. Temos conseguido isso às custas de frequentes experiências duras e amargas, mas a vantagem é indiscutível".[2] Essa superioridade é a do imperialismo predatório. Agora Schmitt – propagando ao campo da política mundial sua velha oposição anterior do amigo-inimigo – fundamenta filosoficamente o Estado hitlerista do seguinte modo: "É na guerra que reside o núcleo das coisas. O tipo de guerra total determina o tipo e a figura da totalidade do Estado. E a guerra total deriva seu sentido do inimigo total".[3]

Schmitt respalda aqui não apenas a ditadura política interna bestial de Hitler, mas antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial, durante o período de sua preparação, se converte no ideólogo jurídico principal dos planos de conquista mundial da Alemanha de Hitler. Luta contra as pretensões "universalistas"

---

[1] Schmitt, *Positionen und Begriffe*, *op. cit.*, p. 200 s.
[2] *Ibid.*, p. 5.
[3] *Ibid.*, p. 236.

da Liga das Nações e exige que seja aplicada a doutrina Monroe à Alemanha e a seu campo de interesses. Cita, com esse propósito, uma frase de Hitler, e a comenta do seguinte modo: "Expressa-se com isso, com a mais simples objetividade, a ideia de uma amigável e pacífica delimitação de campo entre as grandes potências, afastando-se a confusão com que o imperialismo econômico havia cercado a doutrina Monroe, ao desviar a ideia racional de uma delimitação de campos para convertê-la numa pretensão de intrusão ideológica no mundo".[1] Essa teoria repousa também sobre o dogma fascista do "Reich": "Chamamos 'Reich', nesse sentido, as potências fundamentais e dirigentes cuja ideia política irradia num grande território determinado, excluindo nele por princípio as intromissões de qualquer outra potência estrangeira".[2] Desta repartição do mundo que garantiria à Alemanha e ao Japão seus "grandes territórios" correspondentes, deveria partir, segundo Schmitt, a nova e o mais elevada condição do direito internacional, na qual já não haveria, como antes, simplesmente Estados, mas apenas "Reich". Schmitt estabelece as consequências concretas derivadas disso em outro estudo, cujo título é bastante revelador: "Ai dos neutros!" e onde se argumenta que a concepção dos "grandes territórios" contém a aniquilação da neutralidade. Assim, pois, Schmitt escreve já em 1938, antecipando-se aos acontecimentos, a apologia da agressão hitleriana do ponto de vista do "direito dos povos", a apologia da violação fascista dos povos. A sociologia alemã vem, assim, a desembocar, como vimos, na propaganda no imperialismo bestial de Hitler. Já se falou que os professores alemães eram a guarda espiritual de corpo dos Hohenzollern; nesse período a que nos referimos, eles se tornaram os *S.A.* e *S.S* espirituais.

---

[1] *Ibid.*, p. 302.
[2] *Ibid.*, p. 303.

SÉTIMO CAPÍTULO

Darwinismo social, teoria das raças, fascismo

I. Os inícios da teoria das raças no século XVIII

O biologismo, quer na filosofia, quer na sociologia, sempre foi a base de tendências ideológicas reacionárias. Mas isso nada tem a ver com a biologia enquanto ciência; é antes o resultado das condições da luta de classes, que deram às tendências reacionárias conceitos e métodos pseudobiológicos como instrumento adequado de combate à concepção de progresso. Esse emprego de conceitos biológicos desfigurados e deformados ocorre na filosofia e na sociologia no decorrer da história, seja sob uma forma ingênua, seja refinada, a depender das circunstâncias. No entanto, podemos afirmar que a aplicação de analogias entre o mundo orgânico, de um lado, e o Estado e a sociedade, de outro, sempre encerrou a tendência – e não por acaso – a apresentar a estrutura da respectiva sociedade "conforme a natureza"; essa tendência já se verifica claramente, sob forma anedótica, na antiga fábula romana de Menênio Agrippa. Na luta reacionária contra a Revolução Francesa, a comparação com o organismo obtém, já em Burke, uma nova nuance, na medida em que ele não se refere somente a uma situação estática, mas também ao desenvolvimento dinâmico, uma vez que considera como natural apenas o "crescimento orgânico", portanto, a mudança por meio de reformas graduais e diminutas feitas com o consentimento da classe dominante, ao passo que toda reviravolta revolucionária adquire o caráter reprovável de "contrário à natureza". E essa concepção se desenvolve e se difunde, especialmente, ao longo do desenvolvimento do romantismo reacionário alemão (Savigny, Escola Histórica do Direito etc.). Aqui é onde se engendra a oposição entre "crescimento orgânico" e "fazer mecânico": trata-se da defesa dos privilégios feudais como resultantes de uma evolução contra a prática da Revolução Francesa, contra as ideologias burguesas que surgem em seu solo, e que são condenadas como abstratas, intelectualistas e mecânicas.

Essa oposição a que nos referimos, e que adquire contornos de intensidade extraordinária pela primeira vez na Revolução Francesa, remonta a épocas anteriores. A ideologia da nascente

classe burguesa luta, de acordo com seus próprios interesses de classe, pela igualdade de todos os homens (isto é, pela sua equidade civil, jurídico-formal) e critica violentamente os privilégios feudais existentes, a desigualdade estamental feudal entre os cidadãos. E uma vez que, com o recrudescimento dessas lutas, a dominação da nobreza já havia sofrido um abalo político e econômico, no qual perdera as verdadeiras funções sociais que desempenhara durante a Idade Média, para adquirir um caráter cada vez mais parasitário, surge nela a demanda de fazer a defesa ideológica de seus privilégios.

É dessas lutas que brota a teoria das raças. Os ideólogos da nobreza defendem a desigualdade estamental entre os homens sob o pretexto de que esta consiste apenas na expressão jurídica de uma desigualdade natural que existe entre os tipos humanos, entre as raças, e que portanto trata-se de um "fato natural" que nenhuma instituição pode superar sem colocar em risco os mais altos valores da humanidade. Já no começo do século XVIII o conde de Boulainvilliers (1727) escreveu um livro em que procurava demonstrar que a nobreza francesa descendia da antiga raça dominante dos francos, ao passo que o resto da população descendia dos gauleses subjugados.[1] Portanto, duas raças qualitativamente distintas se enfrentavam, e a superioridade dos francos só podia ser eliminada acabando-se com a própria civilização. Já os publicistas franceses haviam combatido apaixonadamente essa tese. Assim, em 1734, o historiador francês Dubos, para não citar outros, declarou que a conquista da França pelos francos não passava de uma lenda.[2]

Essa polêmica adquire formas especialmente agudas na época da Revolução Francesa. O conde de Volney debocha, em *As Ruínas*,[3] da pretensão da nobreza de se passar por uma raça escolhida e pura. Ironicamente, ele aponta o quão extensa é a parte da nobreza atual formada por novos ricos, por pessoas que já foram comerciantes, artesãos etc. a quem a monarquia vendeu por dinheiro seus títulos de nobreza, e que, em termos de "raça", são puros plebeus. E um dos mais destacados ideólogos da burguesia francesa nos

---

[1] A. Thierry, "Considérations sur l'histoire de France", *Oeuvres,* Paris, ed. Garnier, t. VII, p. 65s.
[2] *Ibid.*, p. 71 s.
[3] Volney, *Les ruines*, cap. 15.

inícios da revolução, Sieyès, combate, por razões de princípio, a teoria que fundamenta o direito sobre a base da conquista. O terceiro estado, diz ele, "deve voltar ao ano que precedeu a conquista e, já que ele é hoje forte o bastante para não se deixar conquistar, sua resistência será, sem dúvida, mais eficaz. Por que não restituiria os Bosques da Francônia a todas essas famílias que mantêm a louca pretensão de serem descendentes da raça dos conquistadores e herdeiras de seus direitos?".[1]

II. Gobineau e a fundação da teoria das raças

Assim, a teoria das raças – em sua forma primeira e primordial – fora liquidada cientificamente já na época da Revolução Francesa. Porém, como as forças de classe que existiam por detrás dela não desapareceram com a revolução e a luta contra a democracia seguia seu curso e adotava formas constantemente novas, era natural que a teoria das raças ressurgisse sob novas formas. As mudanças sucessivas da teoria das raças são determinadas pelas lutas de classes, em parte pela maior ou menor influência que a reação feudal ou semifeudal obtém no desenvolvimento marcado por crises da democracia burguesa, e em parte pela demanda ideológica que a burguesia reacionária, convertida agora em antidemocrática, sente de apoiar-se politicamente nos resquícios da época feudal e de, com isso, apropriar-se de elementos de sua ideologia. Assim surgem, especialmente na Alemanha, as diferentes teorias "orgânicas" a que nos referíamos mais acima.

No entanto, durante a primeira metade do século XIX a teoria das raças não chega a exercer ideologicamente uma influência digna de menção. Seus representantes dessa época estão hoje completamente esquecidos, apenas os "eruditos" fascistas mantêm sua memória como um ancestral a ser cada vez mais citado; entre eles, figura, por exemplo, um professor de Magdeburgo chamado Karl Vollgraf, autor de uma obra sobre a teoria das raças que veio a público em 1855 e cujo nome hoje mal se faz notar nas mais importantes enciclopédias. A explicação disso reside em que, depois da derrota da Revolução de 1848, o desenvolvimento reacionário da Alemanha adotou formas que não geravam a demanda de justificar os privilégios da nobreza pelo prisma da teoria das raças. O compromisso bonapartista

---

[1] Sieyès, *Qu'est-ce-que le tiers état?*, cap. 2 (ed. bras.: *A Constituinte Burguesa*. Tradução de Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001. p. 7-8).

de Bismarck assegurou aos *junkers* prussianos seu predomínio político, dentro da Alemanha, em condições que favoreciam o desenvolvimento de um capitalismo que não demandava nenhuma democracia burguesa. Portanto, os *junkers* feudais não viam seus privilégios tão ameaçados a ponto de necessitarem recorrer, para sua defesa, ao argumento ideológico da superioridade racial.

Porém, quase no mesmo período em que se publicava o livro do citado professor de Magdeburgo vinha à luz uma obra destinada a colocar – pouco a pouco – a ideia da raça em primeiro plano e em escala mundial: *A Desigualdade das Raças Humanas,* do francês Gobineau. Também esse livro foi escrito e publicado num período reacionário, durante os anos de Napoleão III; mas as circunstâncias em que apareceu diferem consideravelmente do fenômeno paralelo existente na Alemanha: se aqui os *junkers* detinham as posições políticas de poder sem que ninguém as disputasse, de tal modo que o avanço do capitalismo na Alemanha não podia ocorrer sem se submeter a seus interesses, na França a reação do Segundo Império acarretou uma desilusão no círculo dos legitimistas-feudais que nos anos da crise revolucionária havia tornado possível a ascensão ao poder de Luís Napoleão, como parte integrante do "partido da ordem". Entre eles, as melhores cabeças tiraram ao mesmo tempo alguns ensinamentos úteis da revolução acerca das contradições da democracia burguesa. Daí a possibilidade de um novo avanço por parte da ideologia da raça feudal, cujo representante mais influente seria justamente Gobineau. No entanto, na França, por essa mesma época, sua influência não fora grande. Em suas cartas a Tocqueville, ele se queixa que os franceses ignoraram seu livro e que este não havia alcançado influência efetiva a não ser nos Estados Unidos. Tocqueville, mesmo com a amizade pessoal de Gobineau, repudia as ideias de sua obra, e faz notar que aquela influência se deve, simplesmente, ao fato de que o livro vai ao encontro dos interesses dos escravocratas do Sul.[1] Essa primeira grande influência da teoria moderna das raças possui, no entanto, um importante significado histórico-social. Por mais que seu autor partisse, pessoalmente, dos interesses e considerações de classe da nobreza feudal, vivia e apregoava suas ideias no seio de uma sociedade em que os desejos da nobreza de reconquistar suas velhas posições herdadas já havia se tornado uma utopia reacionária, de modo que o centro de suas preocupações era a luta defensiva da burguesia contra os avanços do proletariado (combates de junho de 1848). E os

[1] *Correspondance entre Tocqueville et Gobineau*, Paris, 1909, p. 291.

grandes plantadores do sul dos Estados Unidos não eram – apesar da forma escravista de seu modo de exploração – outra coisa que capitalistas, produtores de matéria-prima fundamental para a economia capitalista de então. O que quer dizer que, nas condições dos séculos XIX e XX, a teoria das raças só pode ser renovada eficazmente sempre e quando for convertida numa arma ideológica posta nas mãos da burguesia reacionária. Do mesmo modo, a teoria das raças, desde Gobineau até Rosenberg, teve de seguir a mesma trajetória de aburguesamento que, conforme temos visto, se configurou com o irracionalismo filosófico geral a partir de Schelling, passando por Schopenhauer, Nietzsche etc.

Ponto de partida e tendência fundamental de Gobineau é a luta contra a democracia, contra a ideia "anticientífica" e "antinatural" da igualdade dos homens. É o que Tocqueville critica nele já desde a primeira leitura de sua obra, assinalando que, segundo Gobineau, todo o mal da história decorre da ideia de igualdade; seu livro – diz – é um livro reacionário, inspirado por um estado de espírito de cansaço da revolução. Além disso, seu efeito é fatalista, como o ópio administrado a um doente. E até observa – o que deixa Gobineau especialmente ofendido – que sua doutrina das raças é incompatível com o cristianismo e o catolicismo.[1]

O famoso historiador Tocqueville, homem de ideias liberais moderadas, assinala corretamente nessas observações alguns dos traços da concepção política de mundo de Gobineau. Elas deixam claro que Gobineau não é senão uma figura de transição na história da teoria das raças. De um lado, ele empresta uma forma nova "adequada aos tempos", isto é, semiburguesa, a velhas especulações reacionário-feudais sobre a desigualdade "natural" dos homens. Mas, de outro lado, não existe a possibilidade de levar até o fim essa modernização, esse aburguesamento da teoria das raças. Ele posa de naturalista e adota o gesto da "imparcialidade elevada" própria deste; mas, por trás disso, se nota a face contrarrevolucionária. Eis aqui algumas de suas palavras: "A seus olhos [quer dizer, aos olhos da ciência da natureza, G. L.], o rebelde não será outra coisa senão um homem daninho, impaciente, ambicioso. Timoleão, um assassino; Robespierre, um criminoso desalmado".[2]

---

[1] *Ibid.*, p. 194, 254 e 306.
[2] Gobineau, *Die Ungleichheit des Menchenrassen*, Berlim, 1935, p. 744.

Esse dualismo entre uma objetividade "científico-natural" adequada e um panfletismo reacionário-feudal atravessa toda a obra de Gobineau: trata-se de um reacionário militante e sua teoria das raças é uma teoria da luta contra a democracia. Por isso, para ele, o postulado da igualdade entre os homens é um sintoma de abastardamento, de impureza de sangue. Em "épocas normais" a desigualdade é aceita como uma evidência. "Tão logo corra sangue misturado nas veias da maioria dos cidadãos de um Estado, logo estes se sentem motivados, por força do número, a proclamar como uma verdade vigente para todos o que só é verdade para eles, a saber, que todos os homens são iguais".[1]

Mas Gobineau não tem capacidade para concretizar essa linha combativa, isto é, de mostrar aos partidários de sua doutrina objetivos de luta e, muito menos, métodos de combate. Limita-se a traçar a perspectiva fatalista do naufrágio inevitável da cultura como resultado da mistura de sangue. "A raça branca originária desapareceu da face da Terra.... A raça branca está representada agora somente por bastardos".[2] Ao fim desse processo de mistura de sangue, ocorre a "queda na nulidade... Os povos, desparecidos numa sombria letargia, como rebanhos humanos, viveram dali em diante paralisados em sua nulidade, como os búfalos ruminantes nos charcos... Não é a morte o que nos traz amargura, mas a certeza de que seremos alcançados pela desonra".[3]

Esse pessimismo fatalista é, sobretudo, o que distingue Gobineau de seus importantes continuadores, de Chamberlain e da dupla Hitler e Rosenberg. Nestes, a teoria das raças é, em medida crescente, órgão de uma demagogia reacionária combatente e ativista, demagogia que, além disso, também vai se sobrepondo cada vez mais às limitações feudais da reação para converter-se na ideologia obscurantista do capital monopolista reacionário. E, ao se dizer isso, não se deve esquecer que alguns elementos do pessimismo da teoria das raças de Gobineau se conservam também, de certa forma, em seus continuadores, por exemplo: a concepção de que a evolução constitui sempre uma piora da raça (a mistura das raças contém, necessariamente, segundo tal concepção, uma corrupção do tipo). O ativismo da teoria das raças posterior brota,

---

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 753.
[3] *Ibid.*, p. 755.

portanto, da mesma raiz pessimista, antievolucionista de Gobineau; trata-se apenas que em substituição ao desespero fatalista surge um ativismo desesperadamente aventureiro. Essa inflexão coloca como base dois fatores, ainda ausentes em Gobineau: em primeiro lugar, a demagogia social de uma suposta rebeldia anticapitalista como fundamento da atividade (é certo que Gobineau sente também uma profunda antipatia contra a cultura puramente capitalista e sua ideologia, mas essa antipatia é, por seu conteúdo, um sentimento feudal e, do ponto de vista formal, estético-fatalista); em segundo lugar, em seus continuadores, notamos, paralelamente a essa inflexão, o repúdio da ideologia reacionária cristã-feudal, para fazer amplas concessões – igualmente demagógicas – à aversão cada vez mais acentuada de amplas massas pela religião. (Logo veremos como também nesse ponto, assim como em muitos outros, Chamberlain constitui a transição entre Gobineau e Rosenberg).

E essas diferenças não são puramente pessoais, mas historicamente condicionadas. A demagogia social moderna nasce no período imperialista. Suas primeiras formas – primordiais e passageiras – são o antissemitismo de Stöcker, na Alemanha (desde 1878), e o boulangerismo na França (1886-1889); desenvolve-se um pouco mais na propaganda antissemita social-cristã de Lueger na Áustria, que influenciou diretamente Hitler nos anos de sua juventude etc. Depois da Primeira Guerra imperialista, essa demagogia social não deixará de se colocar na ordem do dia. O movimento hitlerista será, simplesmente, sua variante mais desenvolvida, mais desprovida de escrúpulos e mais coroada de êxito.

No entanto, para que pudesse chegar a isso, era necessário um recrudescimento das contradições de classe muito maiores do que as que existiam no tempo de Gobineau. Antes de tudo, será preciso que as grandes massas se sintam muito mais profundamente afetadas pelas contradições da democracia burguesa, desenganadas dos caminhos assinalados pela democracia burguesa e pelo reformismo do movimento da classe trabalhadora etc. A demagogia social da teoria das raças, que é sua essência aristocrático-reacionária e antidemocrática, não aponta já diretamente para o passado feudal como o estado ideal que é preciso restaurar, mas antes se faz passar por uma doutrina que aponta os rumos do futuro. Sob Napoleão III, a oposição aristocrático-feudal ainda se mostrava abertamente feudal, com o rosto voltado para o passado. E as massas trabalhadoras, desenganadas com o regime bonapartista, refazendo-se da falta de perspectiva produzida pela derrota de 1848 e livrando-se da influência da demagogia dos dezembristas, foram se orientando cada vez mais para a esquerda, no rumo da recuperação da democracia

e até da luta pelo socialismo. Essa situação é a que define os traços específicos da doutrina de Gobineau e, principalmente, de seu pessimismo fatalista. A negação radical de uma perspectiva de desenvolvimento democrático e o apego desesperado à desigualdade feudal, já definitivamente enterrada, só podiam trazer como consequência esse ímpeto fatalista típico de um mundo em vias de extinção.

A posição que Gobineau ocupa no desenvolvimento da teoria das raças é determinada, como vimos, pelos seguintes elementos: ele foi o primeiro que, depois de uma longa pausa, difundiu de novo a ideia da raça em amplos círculos da opinião pública, voltando a colocá-la em moda, pelo menos entre os intelectuais decadentes. E desenvolveu aquele método arbitrário que posteriormente, por meio de Chamberlain, se imporia em Hitler e em Rosenberg: a mistura de uma suposta exatidão científico-natural com uma mística exaltada, que, em meio a uma atmosfera de completa arbitrariedade, de uma rede de contradições não resolvidas e insolúveis, procurava fazer da velha teoria feudal das raças algo aceitável e palatável para o leitor moderno.

A velha teoria das raças não pode ser mais simples, e até se poderia afirmar que mal chega a ser uma teoria; ela parte do fato de que todo mundo sabe quem é aristocrata. Como o aristocrata pertence à raça pura e descende de uma raça superior (dos francos, por exemplo, em oposição aos celtas plebeus da Gália). A teoria das raças modernizada não pode mais sustentar, em vista do desenvolvimento da ciência, essas posições tão simples. Ela se vê obrigada a um recuo tático. Hoje, é um fato geralmente conhecido da ciência moderna que não há nem houve nunca (pelo menos nos tempos históricos) uma única raça pura. E hoje todo mundo sabe e reconhece que as características objetivas para a diferenciação das diversas raças existem num número extremamente limitado e que, além disso, esses critérios gerais falham totalmente quando se trata da determinação racial de um povo histórico, de uma nação, para não falar do próprio indivíduo.

Parece que, assim, a teoria das raças, como método de explicação da história, deveria ter sido liquidada. O "mérito" de Gobineau, quanto ao desenvolvimento dessa ideologia reacionária, consiste em haver encontrado os caminhos para a renovação da teoria das raças, caminhos que mais tarde culminarão em Hitler. No que se refere ao primeiro desses dois complexos, a teoria da pureza da raça, Gobineau constitui claramente uma figura de transição. Abraça – mesmo que empregue algumas frases falsas da ciência da natureza, extremamente abstratas – o caminho do mito histórico puramente intuitivo e irracionalista; ou seja, se dedica a fabular e a construir

especulativamente, a partir da chamada base racial, uma nova história universal, para a qual, agindo de um modo totalmente ingênuo e seguindo a tradição aristocrático-feudal, aborda a questão das raças e da mistura das raças como se fosse algo perfeitamente evidente, que não requer nem esclarecimentos nem análise (Nessas tendências, converge com muitos outros sociólogos franceses de seu tempo, também pseudocientistas da natureza, que falam das raças, assim como Gobineau, como se o conteúdo e o alcance desse conceito estivessem já determinados pela ciência ou fossem, pelo menos, algo determinável, ainda que seja certo que em nenhum de seus contemporâneos a teoria das raças ocupe uma posição metodológica tão central e tão exclusiva como nele. Em Taine, em Renan etc. o conceito de raça, também confuso e desprovido de explicação científica, não passa de uma base explicativa dentre muitas outras).

Essa apoditicidade, pseudocientífica e ao mesmo tempo intuicionista de Gobineau constitui um elemento essencial de sua influência; por outro lado, também determinou suas próprias limitações. Os teóricos das raças conscientes e militantes do futuro, que prepararam o caminho para o fascismo, também consideravam um demérito essa ostensiva falta de cientificidade. Chamberlain, que se apoia muito em Gobineau sem confessá-lo, repudia categoricamente a obra desse autor, que acusa de não ter a menor ideia do que seja a ciência da natureza. Nas suas palavras: "Uma teoria da raça realmente útil e digna de ser levada a sério não pode ser construída com base nas fábulas de Sem, Cam, Jafé, nem sobre uma série de intuições, por mais engenhosas que sejam, misturadas a hipóteses absurdas, mas apenas sobre os conhecimentos extensos e profundos que as ciências naturais nos fornecem".[1] Nessa crítica também se deixa entrever uma oposição de caráter religioso, já que Gobineau, como católico ortodoxo e crente que era, se orgulhava de colocar sua construção histórica da teoria das raças em consonância com o Antigo Testamento, obra que Chamberlain recusa como uma criação judaica.

Gobineau, no entanto, se viu obrigado a se colocar a questão da pureza das raças. Segundo ele, a pureza da raça é um estado ideal que nunca chega a se realizar completamente. "Seria um equívoco – diz ele – se nos empenhássemos em sustentar que toda mistura é ruim. Caso os três grandes tipos fundamentais das raças tivessem se mantido totalmente separados, sem nunca terem chegado a misturar-se, não há dúvida de que teriam afirmado sua superioridade os ramos mais belos da raça branca e que o tipo racial negro e o amarelo teriam sucumbido para sempre sob as nações inferiores

---

[1] Chamberlain, *Weh und Gegenwehr* (*Defesa e contra-ataque*), Munich, 1912, p. 14.

daquelas raças. Isso teria sido uma espécie de estado ideal, o que a história nunca nos mostrou. E só podemos formar uma ideia dele fixando-nos na superioridade indiscutível daqueles grupos de nossa raça que têm permanecido menos misturados... Em todo caso, é evidente que as raças humanas vivem desde tempos históricos em situação de mistura”.[1]

A essa concessão necessária de Gobineau ao desenvolvimento científico de seu tempo, corresponde a mística histórica. Gobineau não sabe o que é a raça, não é capaz de determinar suas características distintivas, sabe que os povos que conhecemos da história são fruto de misturas raciais; porém, “sabe” quando, como e em que medida as misturas entre as raças são benéficas ou funestas. Não faria sentido deter-se aqui nas montagens históricas absurdas e sem nexo de Gobineau, nem que fosse para refutá-las. Daremos apenas um exemplo para ilustrar a falta de seriedade de seu método. Gobineau se arrisca a afirmar que o nascimento da arte é, em toda parte, uma consequência da mistura com a raça negra. Embora diga que a poesia épica é um dos méritos da família dos povos arianos, acrescenta em seguida: “também dentro desse ramo de povos vemos que o fogo e o brilho da épica só se desenvolvem plenamente nas nações que não permanecem isentas da contaminação com os negros”. E continua, para fundamentar sua tese: “O negro possui em grau muito alto aquelas capacidades sensíveis sem as quais a arte seria inconcebível. Mas, por outro lado, a carência de capacidades espirituais o incapacita para o refinamento das artes... Para que aqueles talentos possam dar frutos, tem de misturar-se com a raça capacitada de outro modo”.[2]

Vemos, pois, como, segundo Gobineau, a mistura de raças, a união com raças inferiores (e os negros são para ele a mais ínfima de todas) resulta funesta para toda a cultura; para ele, é dessa mistura bastarda que brota a sabida perspectiva apocalíptica da extinção fatal do mundo. Porém, ao mesmo tempo e por outro lado, sustenta que um fator tão decisivo da cultura como a arte só pode nascer pela mistura da raça branca com a raça negra, quer dizer, com a mais inferior de todas. Por um lado, diz que os heróis racialmente puros de Homero ou das sagas escandinavas estão muito acima “das raças 100 vezes misturadas

---

[1] Gobineau, *op. cit.*, p. 153 s.
[2] *Ibid.*, p. 241 e 247.

dos tempos atuais".[1] Por outro lado, entende que a Ilíada ou a Canção dos Nibelungos só poderão nascer daquela mistura com o sangue negro. E Gobineau sabe naturalmente, com exatidão, quando, como, onde e até que ponto uma mistura de raças pode produzir os frutos culturais mais elevados ou, pelo contrário, condenar uma cultura à destruição.

Acreditamos que este exemplo é suficiente para ilustrar as contradições crassas e arbitrariedades do método de Gobineau. Tanto mais porque, para não cair em contradição com o cristianismo, ele se vê obrigado a aceitar que toda a humanidade descende do mesmo tronco, ou melhor dizendo, aceita num momento, e em outros deixa indefinido, ou então opera com a trindade bíblica dos filhos de Noé, Sem, Cam e Jafé. Por outro lado, constrói toda a sua teoria com base na desigualdade essencial qualitativa fisiológica ou psicológica das raças, sem se preocupar em cair em contradições insolúveis com a premissa antes citada. Ao sustentar essa desigualdade de princípio – e já vimos como os escravocratas dos estados norte-americanos do sul o aclamaram entusiasmados – ele proclama por exemplo a incapacidade de princípio da população originária da Ásia Menor para a civilização: "não eram suscetíveis de serem civilizados, pois careciam da capacidade de visão necessária para isso... se contentavam em obrigar seus membros a realizar um trabalho útil como máquinas viventes"[2]. Mas ao afirmar isso Gobineau se dá conta de que a Igreja Católica aspira a uma expansão universal, o que o obriga a reconhecer que todos os homens, pelo mero fato de sê-los, possuem a capacidade necessária para abraçar o cristianismo. Mas, segundo ele, disso não resulta nenhuma conclusão sobre a igualdade das raças: "no estudo desse problema deve-se, portanto, deixar completamente de lado o cristianismo".[3] Quer dizer que, por um lado, Gobineau sustenta que o cristianismo constitui o fenômeno mais alto da cultura e que todos os homens, qualquer que seja a raça a que pertençam, são capazes de participar dessa cultura superior, ao passo que, por outro lado e ao mesmo tempo, sustenta que as raças inferiores não são, por princípio, passíveis de abraçar a civilização, e só servem para trabalhar como escravos, como máquinas animadas, como bestas de carga a serviço das raças superiores.

Em pontos como esses Gobineau se mostra um pensador atrasado em comparação com os representantes modernos da teoria das raças e é, de fato, desautorizado

---

[1] *Ibid.*, p. 154.
[2] *Ibid.*, p. 166.
[3] *Ibid.*, p. 51.

por estes. E nessa oposição se destaca muito claramente o caráter de barbárie definitiva da teoria moderna das raças. Percebe-se como essa teoria converte todos os resultados do desenvolvimento do pensamento contemporâneo em instrumentos de um obscurantismo sem precedentes colocado a serviço dos fins imperialistas. Se nos séculos XVIII e XIX, a luta ideológica contra o cristianismo fora travada em nome do progresso e da liberdade, nas mãos dos representantes imperialistas da teoria das raças, a crítica da religião é apenas um instrumento a serviço da reação mais extrema. Os teóricos modernos da raça combatem precisamente o princípio que constitui o elemento histórico progressista do cristianismo: o reconhecimento – ainda que abstrato – da igualdade de todos os homens perante Deus. Gobineau, aos olhos desses teóricos, se mostra atrasado porque busca, nesse ponto, um compromisso (que Tocqueville, com razão, encarava como hipocrisia). Os representantes imperialistas posteriores da teoria das raças rompem completamente com o cristianismo.

Apesar desse atraso de Gobineau, a herança que ele deixa a seus sucessores é mais importante do que estes reconhecem. Antes de tudo, ele deixou o primeiro panfleto pseudocientífico realmente eficaz contra a democracia e contra a igualdade baseado na teoria das raças. O livro de Gobineau constitui o primeiro intento ambicioso de reconstruir toda a história universal com a ajuda da teoria das raças, reduzindo a simples problemas raciais todas as crises da história, todos os conflitos e diferenças sociais. O que equivale, em termos práticos, a sustentar que toda modificação da estrutura social é contrária à natureza, provoca a decadência da humanidade e, desse modo, não pode representar um progresso. Gobineau se expressa nos seguintes termos a propósito dessa situação ideal do ponto de partida: "Já vimos como toda ordem social se baseia em três classes originárias, cada uma delas representando uma variedade racial: a nobreza, imagem mais ou menos fiel da raça vencedora; a burguesia, constituída por miscigenados, próxima da raça principal; e o povo, que vive escravizado ou pelo menos em situação de opressão, pertencente a uma raça inferior surgida no Sul pela mistura com os negros e, no Norte, com os finlandeses".[1] Essa forma ideal que podemos contemplar nas castas indianas ou no feudalismo europeu

[1] *Ibid.*, p. 661.

foi realizada exclusivamente pelos arianos. Os semitas não se elevaram nunca ao mesmo nível. Também essa tendência de Gobineau, voltada exclusivamente para o passado, é rechaçada pela teoria das raças posterior; no entanto, sua suposta perspectiva de futuro não é outra coisa senão a renovação de velhas realidades bárbaras somada a todos os horrores do imperialismo. Os racistas posteriores, apesar de sua atitude de repúdio, que tem a ver com o desenvolvimento posterior das tendências reacionárias no período imperialista, permanecem em muitos aspectos no mesmo terreno que os fundadores da teoria moderna das raças.

No plano da fundamentação da "metodologia" da história da teoria das raças, Gobineau também cria algo destinado a manter-se no desenvolvimento posterior. Ao insistir na desigualdade de princípio dos homens, repudia necessariamente a concepção da humanidade e com ela desaparece uma das mais altas conquistas da ciência dos tempos modernos: a ideia do desenvolvimento dos homens como uma unidade e uma legalidade. Os ataques contra essa concepção ocorriam já de há muito. Mesmo assim, é sabido que o processo de desenvolvimento unitário da humanidade pode ser desfeito por outras vias que não a da teoria das raças (é o caso, por exemplo, da doutrina de Spengler). Mas o significado específico da teoria das raças na história do pensamento reacionário da época contemporânea reside no fato de que a negação da história mundial concentra todos os momentos essenciais do ataque à razão: ao negar a história da humanidade como um processo unitário, nega-se ao mesmo tempo a igualdade dos homens, o progresso e a razão. Para Gobineau só existe uma história da raça branca. E esse absurdo reacionário se manterá como patrimônio permanente da teoria das raças posterior. Escreve ele: "no mundo oriental a luta contínua das forças raciais se deu apenas entre o elementO Ariano, de um lado, e, de outro, o princípio negro e amarelo. E não é preciso dizer que ali onde as raças negras se limitam a combater-se umas às outras, ou onde as raças amarelas se moveram dentro de sua própria órbita, ou ainda onde lutam entre si as misturas raciais negras e amarelas, não há história possível. Essas lutas foram essencialmente estéreis, como as forças motrizes étnicas que provocaram. Nada criaram, nem deixaram a menor recordação... *A história só surge no contato mútuo entre as raças brancas*".[1]

---

[1] *Ibid.*, p. 356 s.

Essa concepção da história resulta numa "teoria" muito peculiar da pré-história que perdura na teoria das raças. As diferenças nas fases da cultura não significam para as teorias das raças etapas de desenvolvimento percorridas sucessivamente pelo mesmo povo, pela mesma sociedade, mas, antes, cada uma dessas fases se equipara a determinadas raças e se entrelaça com elas de um modo perene, metafísico. Certas raças são sempre bárbaras, ao passo que outras não passaram jamais pela fase da selvageria ou da barbárie. Assim, para Gobineau, a passagem da Idade da Pedra para a Idade do Bronze significa simplesmente uma mudança de raça. E diz sobre a raça branca: "chama-nos a atenção sobretudo o fato de que a raça branca não se mostre nunca naquelas situações primordiais, como as outras duas. Desde o primeiro dia (!) já a vemos relativamente cultivada e dotada dos elementos originários mais importantes para o desenvolvimento de uma condição de superioridade, a qual, mais tarde, iria se desenvolver em alguns de seus ramos e criar as diferentes formas da civilização". Gobineau afirma que as raças brancas lutaram desde o primeiro momento contra seus inimigos com carros de combate e que conheciam desde o primeiro dia o trabalho artesanal com metais, madeira e couro. "As raças brancas originárias sabiam fazer roupas para vestir-se e viviam em grandes aldeias, adornadas com pirâmides, obeliscos e túmulos de terra ou pedra. Domavam cavalos... Suas riquezas consistiam em rebanhos abundantes de touros e vacas".[1] A Gobineau não ocorre, evidentemente, se perguntar uma só vez como semelhante cultura pôde nascer. E considera o mero fato de se fazer essa pergunta como sinal psicológico do bastardo. A essa descrição da raça branca podemos contrapor as observações a que mais acima nos referimos, em que Gobineau fala da incapacidade dos povos originários da Ásia Menor para a civilização.

Como se pode ver, a destruição da ciência da história já está muito avançada em Gobineau. Em sua concepção expressa-se, ao lado das tradições feudais, o orgulho racial do colonizador europeu frente à gente "de cor", tida como "desprovida de história" e incivilizada. Fica claro que semelhante construção da história teria necessariamente que encontrar nos arianos, como mostramos, não só a culminação, mas também o fim da história. O pessimismo fatalista era inevitável para Gobineau. Algumas décadas mais tarde, isso lhe renderia uma grande

---

[1] *Ibid.*, p. 163.

popularidade junto à intelectualidade decadente e igualmente pessimista do fim de século. Porém, isso o tornaria dispensável quando o obscurantismo da teoria imperialista das raças se fizesse combativo e ativista, lançando-se em seu ataque final contra a cultura humana.

III. O darwinismo social (Gumplowicz, Ratzenhofer, Woltmann)

Para poder se converter na ideologia dominante da reação extrema, a teoria das raças precisava se despojar de suas vestes abertamente feudais e assumir o disfarce e a máscara da mais moderna "cientificidade". Porém, não se tratava simplesmente de uma mudança de vestimenta. Isso era apenas a expressão da mudança decisiva do caráter de classe da nova teoria das raças. Claro está que também aqui ela é, em sua forma mais moderna, a defesa pseudobiológica dos privilégios de classe. Agora, porém, não se trata mais simplesmente da nobreza histórica – como ainda era o caso, predominantemente, em Gobineau –, mas sim, de um lado, dos privilégios das raças europeias frente às raças de cor (e isso já existia em Gobineau) e, além disso, dos povos germânicos, e principalmente do povo alemão, sobre os demais povos da Europa (ou seja, de uma ideologia da dominação mundial alemã); e, de outro lado, dos direitos senhoriais da classe capitalista de cada nação específica, ou seja, do nascimento de uma "nova nobreza" e não simplesmente da conservação da aristocracia histórico feudal.

Essa mudança de rumo vai sendo preparada gradualmente. É preciso meio século para que a nova teoria das raças encontre em Chamberlain um teórico tão relevante como a antiga teoria em seu período final havia encontrado em Gobineau.

Como fase intermediária entre essas duas etapas da teoria das raças, o chamado darwinismo social desempenha um papel decisivo. A teoria de Darwin exerce uma influência extraordinária sobre todos os desenvolvimentos da ciência e da concepção de mundo na segunda metade do século XIX. As obras de Darwin fecundaram e estimularam extraordinariamente a ciência progressista. Sempre que cientistas e filósofos autênticos deram-se ao trabalho de assimilar e desenvolver o conteúdo real da obra de Darwin, foram feitos grandes progressos científicos. Eis o que Engels escreve a Marx: "Ademais, te direi que Darwin, que estou lendo no momento, é verdadeiramente magnífico. A teleologia, que ainda não havia sido abalada em um de seus pilares, cai agora por terra. Fora isso, jamais havíamos assistido a uma tentativa tão grandiosa de demonstrar o desenvolvimento

histórico da natureza, quanto mais não seja, com tanto êxito".[1] E Marx, por sua vez, em termos parecidos se expressa em carta a Engels: "Embora escrito em inglês tosco, este é o livro em que se encontram os fundamentos de nossa concepção no terreno da história natural".[2]

É preciso ter em conta que a influência de Darwin se produz numa época de crise geral das ciências sociais e entrelaçada com essa crise. De um modo geral, os ideólogos burgueses e reacionários combatem o darwinismo, sobretudo as consequências que dele se derivam no terreno filosófico e no da visão de mundo, mas também sua metodologia e seus resultados no campo das ciências naturais. A luta da ideologia burguesa reacionária é travada, antes de tudo, contra a teoria da evolução, portanto, precisamente contra o ponto que Engels destacava com razão como o maior progresso alcançado pela obra de Darwin. Assim, pois, a linha fundamental das ciências burguesas e, sobretudo, da filosofia burguesa, é uma linha antidarwinista.

Mas isso não é obstáculo para que o darwinismo puramente fraseológico desempenhasse um papel, provisoriamente, nada desprezível nas ciências sociais. Criticando um livro de F. A. Lange, Marx denuncia com traços muito enérgicos essa nova tendência incipiente que se entrevê nas ciências sociais: "O senhor Lange, com efeito, fez uma grande descoberta. Toda a história deve se reduzir, segundo ele, a uma grande lei natural única. Essa lei natural é a *frase* (pois a expressão de Darwin se torna aqui uma mera frase) – '*struggle for life*', a 'luta pela existência', frase cujo conteúdo não é outro que a lei malthusiana da população ou, melhor dito, da superpopulação. Portanto, ao invés de analisar *struggle for life* tal como esta se apresenta historicamente sobre as diferentes e determinadas formas sociais, nada melhor do que enquadrar toda luta concreta na frase *struggle for life* e converter essa frase na malthusiana 'fantasia da população'. É preciso reconhecer que esse é um método muito insinuante para a cultura e para a preguiça mental que se dão ares de grandeza e querem se fazer passar por ciência"[3].

Detenhamo-nos, por um momento, no exame de quais são as condições gerais que determinam o nascimento do chamado darwinismo no campo da sociologia. A economia clássica se dissolveu, sobretudo na Inglaterra, em consequência das lutas de classes. Sua

---

[1] *Carta de Engels a Marx*, 12/12/1859.
[2] *Carta de Marx a Engels*, 19/12/1860.
[3] *Carta de Marx a Kugelmann*, 27/06/1870.

conversão em economia vulgar acarreta consequências que não se limitam ao campo econômico no sentido estrito. Não é casual que precisamente nessa época a sociologia se separe da economia para se constituir como disciplina autônoma. (E nada muda decisivamente a situação o fato de que, em Comte, essa separação tenha se dado em relação ao utopismo de Saint-Simon; Comte separa a sociologia de seus fundamentos econômicos da mesma forma como mais tarde faria Spencer na Inglaterra). A nova sociologia, que renuncia ao seu fundamento econômico metodologicamente necessário, busca encontrar o fundamento nas ciências da natureza para sua suposta objetividade e legalidade. Evidentemente, tal fundamentação da sociologia por meio da química, da biologia etc. só pode ser implementada daquele modo como, conforme explicou Marx, Lange faz com Darwin, quer dizer, convertendo-se os resultados das ciências da natureza em frases abstratas. Esse é o procedimento de Comte, Spencer e, na Alemanha, o da chamada sociologia orgânica. É óbvio que, com semelhante orientação, a sociologia não poderia permanecer imune à influência profunda da ação mundial da teoria darwinista.

Essa influência responde evidentemente a motivos mais profundos que meras demandas metodológicas da sociologia burguesa. No último quarto do século XIX, a ideologia burguesa entra em uma nova fase da apologética do capitalismo. A teoria da harmonia da economia vulgar, assim como a teoria do crescimento orgânico na sociologia, que se dava ares de ciência biológica, revelaram-se insuficientes, sobretudo para lutar contra as ideias socialistas, mostrando-se ineficazes entre aqueles vastos círculos de público a que apelava a sociologia burguesa. A razão desse fracasso da teoria da harmonia da economia vulgar e da sociologia orgânica é preciso buscar no recrudescimento das contradições do capitalismo e, juntamente com isso, no recrudescimento das lutas de classes que se revelam cada vez mais violentas e evidenciam a nulidade da teoria da harmonia. De modo que, caso se queira justificar o capitalismo como o melhor sistema econômico e social possível, caso a sociologia – como está obrigada a fazer enquanto ciência apologética burguesa – tenha de conduzir à reconciliação com o sistema capitalista e convencer os indecisos de sua superioridade, então as contradições e sobretudo os lados desumanos do capitalismo não devem ser negados nem apagados, mas, pelo contrário, devem se tornar o ponto de partida da apologética. Dito em poucas palavras, ao passo que até agora a apologética do capitalismo negava os aspectos perversos desse sistema,

a nova apologética parte precisamente deles, propondo-se a levar a intelectualidade burguesa a afirmá-los ou, pelo menos, a se irmanar com eles como aspectos supostamente imutáveis, naturais e "eternos".

Não há dúvida de que o darwinismo fraseológico estava destinado a ser um ponto de apoio extraordinariamente adequado a essa nova forma da apologética. Já vimos como aproximadamente pela mesma época Friederich Nietzsche também se valia de jargões do darwinismo nessa mesma direção. Dada a demanda ideológica tão fortemente sentida, não seria de estranhar que surgissem diversas escolas sociológicas dedicadas a levar a cabo essa nova forma da apologética do capitalismo sobre tais bases pseudodarwinistas. Para esse fim, o darwinismo social oferece as mais diversas possibilidades. Em primeiro lugar, lança as bases para uma concepção "monista", "científico-natural" da sociologia. A sociedade, vista desse modo, aparece como uma parte perfeitamente homogênea da legalidade cósmica geral. Enquanto Engels abraça o darwinismo por considerá-lo um estímulo à concepção histórica da natureza, essa sociologia se vale de Darwin convertido em frase para desmontar o historicismo nas ciências sociais. Em segundo lugar, por esse caminho se apagam da sociologia não só todas as categorias econômicas, mas também as classes. A "luta pela existência" das raças passa a ocupar seu lugar. Em terceiro, a opressão, a desigualdade, a exploração etc. aparecem aqui como "fatos naturais", como "legalidades naturais", e, como tais, inevitáveis e insuperáveis. Com isso se justifica como condizente com a natureza tudo o que o capitalismo tem de terrível. Em quarto lugar, tal sociologia sujeita à legalidade natural torna os homens mais resignados diante do destino capitalista. Gumplowicz formula com grande decisão esse aspecto do darwinismo social. A última palavra da sociologia é, para ele, a concepção da história humana como um processo natural. Essa concepção é a "*coroação de toda moral humana,* porque predica do modo mais persuasivo possível a necessidade de que o homem se submeta resignadamente às leis naturais, que são as únicas que governam a história"; porque ela é "a moral da resignação racional".[1] Por fim, essa teoria se apresenta como elevada, objetiva e imparcial, ou seja, suprapartidária, ainda que seus principais ataques sejam dirigidos claramente contra o socialismo e seus partidários. Assim, diz Ratzenhofer, discípulo de Gumplowicz, referindo-se à posição dos diversos

[1] Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*, Innsbruck, 1926, p. 265.

partidos ante a sociologia, que os homens de condição privilegiada, assim como os homens oprimidos, veem a sociologia defendida por ele com hostilidade porque "ela necessariamente rouba suas ilusões acerca da possibilidade de que seus desejos se realizem plenamente".[1]

Esse darwinismo social é um fenômeno internacional e vai muito além da sociologia em sentido estrito. Basta mencionar, por exemplo, a teoria lombrosiana do "criminoso nato". É certo que essa orientação não chegou nunca a se tornar a única dominante na sociologia burguesa. Os sociólogos burgueses mais capazes e melhor formados metodologicamente não tardaram a se dar conta de tudo o que havia de insustentável e fraseológico nesse sensacional método novo. Houve muita polêmica no debate internacional. O darwinismo social não foi combatido somente pelos representantes do velho pensamento liberal, que, fiéis à teoria da harmonia, tentavam evitar, ao menos no campo da ideologia, todo tipo de violência e se manifestavam categoricamente contra o "maquiavelismo" do darwinismo social. Assim, por exemplo, Novicow[2] repudiava tanto o "banditismo" "de cima" (Bismarck) como o "de baixo" (Marx e a luta de classes). Em última instância, ele caminha junto com seus adversários darwinistas, com a diferença de que combate o marxismo por outros métodos.

Também repudiam veementemente o darwinismo social alguns sociólogos que fomentam em outros aspectos o desenvolvimento ideológico do período imperialista. É o caso sobretudo de F. Toennies, que escreve: "Nenhum argumento a favor ou contra a livre concorrência, a favor ou contra os cartéis e os trustes, a favor ou contra as estatais e os monopólios, a favor ou contra o capitalismo ou o socialismo, existe latente entre os princípios da teoria da descendência como em um saco de desejos; de sua aplicação, não se deve temer nem esperar nada de excepcional... Há nesses esforços uma nítida cor de ridículo, designando um baixo nível de pensamento científico, igual aos argumentos falsos dos negros com seus adornos".[3]

Gumplowicz é, em língua alemã, o representante típico do darwinismo social que fez escola. Esse sociólogo, e mais ainda seu discípulo Ratzenhofer, parte da absoluta identidade e coincidência qualitativa dos processos operados na natureza e na sociedade. Gumplowicz define

[1] Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntnis*, Leipzig, 1898, p. 265.
[2] Novicow, *Critique du Darwinisme social*, Paris, 1910, p. 10.
[3] Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena, 1925, t. I, p. 204.

a sociologia como a história natural da humanidade e comenta esse ponto de partida metodológico dizendo que a missão da ciência da natureza é "explicar os processos da história mediante a ação de leis naturais imutáveis".[1] Ratzenhofer não nos diz claramente como se deve interpretar isto. Vamos dar apenas alguns exemplos para ilustrar o método. "As leis mais elevadas da química devem ser consideradas como concepções adequadas também para leis sociológicas... A maior ou menor afinidade mútua dos elementos ou sua repugnância a certas combinações são fenômenos casualmente idênticos e não simplesmente parecidos com as paixões na vida social, como o amor e o ódio".[2]

Gumplowicz e Ratzenhofer são em todos os modos fenomênicos e exteriores de suas tendências a oposição polar de Gobineau: cientistas fecundos que se dedicam a um campo particular por oposição à fantasia estéril de Gobineau, rigorosos monistas com fundamento nas ciências da natureza em oposição à ortodoxia católica deste etc. No entanto, há um traço fundamental comum entre o método "biológico" daqueles e o deste: o fenômeno social com a ajuda da analogia pseudocientífica natural resulta numa legalidade aparente. Pode-se ver aqui uma determinada tendência que mais tarde se tornará visível no fascismo: a apoditicidade das conclusões baseadas exclusivamente em analogias, muitas vezes de tipo absolutamente superficial, que nada dizem, nem nada demonstram, e que não encerram de modo algum força realmente probante.

Com esse suposto método científico-natural, o darwinismo social suprime a história. O homem nunca mudou no decurso histórico. "É preciso abandonar – diz Gumplowicz – a vã ilusão de que o homem de hoje, – o civilizado!! –, seja, por sua natureza, impulsos e demandas, por suas capacidades e qualidades espirituais, distinto de sua situação originária".[3] Desse modo, a sociologia tornada darwinista não só elimina todo fator econômico do conhecimento da sociedade, mas também todo fator social. Isto é metodologicamente necessário. Se a sociologia se baseia na biologia ou na antropologia, ela não pode admitir nenhuma mudança essencial,

---

[1] Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, Graz, 1892, p. 5.
[2] Ratzenhofer, *op. cit.*, p. 91.
[3] Gumplowicz, *Der Rassenkampf* , Inssbruck, 1928, p. 103 s.

menos ainda um progresso. As mudanças que conhecemos ocorridas no homem ao longo da história não são mudanças de tipo biológico, mas social. A colocação biológica do problema implica, portanto, que aquilo que se declara essencial não se encontra sujeito a nenhuma mudança, a nenhum desenvolvimento. Também isso constitui um importante trabalho preparatório para a concepção fascista da história.

Com ajuda da lei da conservação de energia, também convertida em mera frase, Gumplowicz converte esse anti-historicismo numa "lei cósmica". Nas suas palavras: "Pois do mesmo modo que nunca podem se dissipar as forças que operam no resto da natureza, cuja soma se transforma talvez em forças de outro tipo, mas que nem por isso diminuem quantitativamente, assim também ocorre no campo do processo da natureza social. A soma das forças sociais que operam no âmbito da humanidade desde os tempos mais remotos provavelmente não diminui nunca. Em épocas passadas, essas forças se manifestavam nas inúmeras guerras entre as hordas e nas rivalidades entre as tribos – com o desenvolvimento do processo social em diferentes campos, com o progresso dos amalgamentos sociais e do crescimento da cultura, aquelas forças não se perdem, apenas se manifestam sob outras formas. A soma das explorações mútuas levadas a cabo em cada comunidade social específica talvez não se reduza nunca, ainda que se realizem às vezes de outras formas. Assim, vemos que na Europa de hoje se travam, quanto ao número, menos guerras que em séculos anteriores, mas a magnitude e a importância de cada uma delas (como a guerra franco-alemã, a russo-turca ou a russo-japonesa) compensam o número de guerras do passado".[1] E, dessa suposta sujeição à legalidade, segue-se, para Gumplowicz, o fato de que "a *massa* dos organismos que vivem sobre a terra é sempre e necessariamente a mesma e está condicionada pelas relações cósmicas de nosso planeta... Se aumenta aqui, diminui ali necessariamente".[2] De modo que a sociologia monista desse pseudodarwinismo acaba desembocando num malthusianismo interpretado em termos cósmicos.

Daí se segue, para o darwinismo social, em primeiro lugar, que não existe nenhum progresso para a humanidade com um todo, no máximo no interior de um determinado mundo cultural. Gumplowicz é, nesse ponto, o precursor da teoria dos ciclos culturais de Spengler. Segundo ele, "o progresso só é concebível dentro da

---

[1] *Ibid.*, p. 332 s.
[2] *Ibid.*, p. 66 s.

trajetória de um mundo cultural à parte que a cada vez se inicia novamente e é levada até o fim".[1] Não existe, portanto, uma história unitária da humanidade. Como se pode ver, a rejeição da história universal operada por Spengler e Chamberlain tem raízes profundas nas demandas ideológicas da burguesia imperialista. A negação da história universal surge em sistemas exteriormente muito distintos e até metodologicamente contrapostos. Gumplowicz ensina "que não podemos chegar a ter a menor ideia do desenvolvimento da humanidade como um todo unitário, na medida em que não temos uma representação coerente sobre o sujeito de tal desenvolvimento".[2] O desenvolvimento no interior de cada mundo cultural é, em Gumplowicz, como o será mais tarde em Spengler e na teoria das raças desenvolvida, um ciclo: "toda nação, ao chegar a sua fase cultural mais elevada, marcha para a decadência, cujo caminho é aberto pelos primeiros bárbaros".[3] Não é difícil perceber que, também aqui, estamos diante de meras analogias, a despeito da pretensão de se conferir apoditicidade a elas. Gumplowicz, como mais tarde Spengler, aplica as fases da vida biológica (juventude, maturidade, velhice) aos mundos culturais, respectivamente aos ciclos da cultura. Sua base para isso é a analogia pura e simplesmente. Vemos aqui a oposição aguda entre a influência progressista e a influência reacionária do darwinismo. Enquanto as descobertas de Darwin ajudaram Marx e Engels a compreender a natureza e a sociedade como um grande processo histórico unitário, o darwinismo social destrói teoricamente a concepção de uma história geral unitária da humanidade conquistada pela ciência burguesa progressista.

Esse método místico, com uma máscara monista que joga com analogias, conduz a conclusões totalmente falsas, mesmo onde seu ponto de partida originário seja um fato da observação social que corresponde à realidade. Assim, por exemplo, Gumplowicz observa que o nascimento do Estado guarda uma relação íntima com a desigualdade social entre os homens, mas na medida em que não busca para essa desigualdade causas econômicas e sim causas cósmicas tomadas de uma pseudociência da natureza, deduz-se uma mística reacionária de uma observação certeira. E assim surge a afinidade estreita do darwinismo social

---

[1] Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*, ed. cit., p. 255.
[2] *Ibid.*, p. 249 s.
[3] *Ibid.*, p. 252.

com a teoria das raças reacionária, uma vez que, para Gumplowicz, assim como para Gobineau, a "desigualdade originária" dos homens constitui o ponto de partida. Ratzenhofer diz, não menos categoricamente que Gobineau, bem como a teoria das raças posterior, que "a desigualdade é... o natural, a igualdade, o antinatural e o impossível".[1]

E da mesma forma como em Gobineau, essa mistificação dos dados fatuais econômicos baseada em pseudofundamentos tomados das ciências naturais responde a uma tendência geral antidemocrática. A grande diferença consiste em que Gobineau renova o velho antidemocratismo da aristocracia feudal, ao passo que o darwinismo social expressa já o antidemocratismo da burguesia, do capitalismo vitorioso, e que ganha sua maior força, como é natural, em países como a Alemanha e o Império austro-húngaro, nos quais essa dominação econômica não fora precedida por uma revolução burguesa vitoriosa. Daí que Gumplowicz se detenha na investigação do destino que tiveram as doutrinas da igualdade ao longo da história, identificando de um modo muito característico como tendências absolutamente iguais, tal como o fará mais tarde a teoria das raças com o judaísmo, o maometismo, a Igreja cristã e a Revolução Francesa. Tendências que, segundo ele, estavam todas condenadas ao fracasso "pela simples razão de que tais doutrinas são contrárias à natureza humana, de modo que seu domínio não deixa de ser no melhor dos casos puramente *nominal*... O que de *modo efetivo e duradouro* domina com supremacia o mundo são outras teorias e outros princípios, completamente distintos, em sintonia maior com a natureza elementar das massas. Não são as doutrinas de Buda, nem as palavras de Cristo, nem os 'princípios' da Revolução Francesa que ressoam acima do alarido da luta dos povos – o grito que prevalece é este: aqui os arianos, aqui os judeus, aqui os mongóis, aqui os europeus, aqui os asiáticos, aqui os brancos, aqui as pessoas de cor, aqui os cristãos, aqui os muçulmanos, aqui os germânicos, aqui os eslavos e assim sucessivamente, em mil variações distintas. Sob tais gritos de guerra *se faz a história*, derrama-se a torrente de sangue dos homens, de modo a se cumprir *uma lei natural histórico-universal*, que, no entanto, estamos muito distantes de compreender".[2]

Gumplowicz ainda está muito distante, como se pode perceber, da afirmação entusiasta desse "processo natural"; pelo contrário, ele recomenda, como vimos, uma "resignação racional". Porém, com sua construção biologicista primitiva

[1] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie*, Leipzig, 1907, p. 165 s.
[2] Gumplowicz, *Der Rassenkampf,* ed. cit., p. 295.

da história, com sua mistificação dos fatos da luta de classe, pela qual esta é convertida numa luta de raças regida por uma "lei natural", com o propósito antidemocrático que determina toda essa concepção, ele prepara a concepção fascista da história. Não é por acaso, pois, que ele reiteradamente teça grandes elogios, apesar de certas reservas, a reacionários renomados que sustentam semelhante concepção, a exemplo de Haller, Lombroso ou Gobineau. Essa intenção antidemocrática se manifesta, no entanto, com maior força em seu discípulo Ratzenhofer: "as palavras de ordem: liberdade, igualdade e internacionalismo são apenas fantasmas enganosos... A ideia de revolução é anticientífica".[1]

Partindo desses pressupostos compreende-se facilmente porque o problema do Estado ocupa o centro na sociologia de Gumplowicz e de sua escola. O Estado é, sobre o fundamento da desigualdade "natural" dos homens, o demiurgo da divisão social do trabalho. Essa concepção dirige-se em primeiro lugar contra as pretensões da classe trabalhadora. Trata-se de demonstrar "que o Estado, como a ordenação da desigualdade, é a única organização possível entre os homens".[2] Com essas teorias Gumplowicz não só separa totalmente a sociologia da economia, como também procura, ademais, apequenar essa disciplina que ele naturalmente só conhece na forma da economia vulgarizada de seu tempo, convertendo-a numa ciência particular específica por oposição à sociologia universal. Também nessa tendência de depreciação da economia o darwinismo social é um precursor da ideologia reacionária do período imperialista. A economia, segundo Gumplowicz, de modo algum pode ter a pretensão de chegar a compreender a sociedade. Ela se ocupa apenas dos fenômenos econômicos. Nas suas palavras, "a essência e a vida de uma sociedade não se reduzem às suas atividades econômicas, do mesmo modo que o homem singular não se limita a suas atividades econômicas. Com muito maior razão a sociologia poderia reivindicar a economia política como uma de suas partes[3]".

Esse pôr de cabeça para baixo das relações entre o Estado e a economia guarda relação com o problema central do darwinismo social, qual seja, com a tendência de compreender e, com isso, eliminar desde o ponto de vista biológico toda diferenciação social, toda divisão de classes

---

[1] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie*, ed. cit., p. 93 e 95.
[2] Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, ed. cit., p. 48.
[3] *Idem*, *Soziologische Essays*, Innsbruck, 1928, p. 180 s.

e toda luta de classes. Surge assim em Gumplowicz, que era subjetivamente um intelectual honrado, um profundo conflito pessoal, mas de interesse geral, na medida em que reflete a desorientação teórica e metodológica dessa fase de transição. Ao mesmo tempo revela o quão vulnerável se encontrava a intelectualidade germanófona diante da corrente geral do desenvolvimento reacionário. Dos pressupostos que esboçamos aqui, depreende-se obrigatoriamente a consequência de que a sociologia deve substituir a classe pela raça, especialmente porque a violência é vista como o elemento primário do desenvolvimento do Estado, de modo que a divisão em classes se revela como a dominação de uma raça sobre outra.

Com efeito, em seu primeiro livro, intitulado *Raça e Estado*, de 1875, que produziu certa comoção, Gumplowicz formula o problema de tal modo que identifica pura e simplesmente raças e classes. No entanto, ao longo de seus trabalhos científicos posteriores, ele percebe cada vez mais claramente que esse pressuposto é insustentável. Ele confessa isso já em sua segunda obra importante, *A Luta das Raças*, de 1883. Referindo-se ao problema da raça, ele diz: "Tudo é aqui arbitrariedade, aparências e opiniões subjetivas; não se encontra em parte alguma terreno seguro, ponto de apoio firme, resultados positivos". E como é obrigado a buscar, enquanto monista baseado nas ciências naturais, um mínimo de características objetivas para explicar as diferenças raciais, ele chega às seguintes consequências: "Todas essas *medições de crânios* dos antropólogos e outras coisas mais fazem um triste papel; disso pode-se convencer todo aquele que já tenha tratado de buscar em semelhantes investigações elementos de juízo sobre os diferentes tipos da humanidade. Tudo aqui se mostra revolto e confuso e as cifras e medidas médias não mostram nenhum resultado tangível. Aquilo que um antropólogo considera como o tipo germânico, se encaixa, segundo outro antropólogo, no tipo eslavo. Existem, entre os 'arianos', tipos mongóis, e a todo momento corre-se o risco de, a partir dos critérios 'antropológicos', confundir os 'arianos' com os 'judeus' e vice-versa".[1] E até mesmo Ratzenhofer, que, em muitos aspectos reacionários, vai mais além que o mestre e vê nos negros, por exemplo, concordando com Gobineau, escravos inatos, é obrigado a reconhecer nesse terreno a ausência de fundamentos científicos: "As características raciais – diz ele – oferecem evidentemente um fundamento para a

---

[1] Gumplowicz, *Der Rassenkampf,* ed. cit., p. 189 e 194.

conduta social, mas só em casos muito raros é possível mostrá-las em indivíduos singulares”.[1]

No entanto, como Gumplowicz e sua escola repudiam a base econômica da luta de classes, o conhecimento de que a problemática das determinações das raças é algo muito problemático tem necessariamente que levá-los a um ecletismo confuso e obscuro, sobre o qual o desenvolvimento da ideologia reacionária do período imperialista simplesmente ignora depois de ter sido fecundada pelas sugestões do darwinismo social. Revelador do caráter de transição do fenômeno Gumplowicz na teoria racial é a conversação sustentada por um representante juvenil do darwinismo social, chamado Woltmann, e que o próprio Gumplowicz reproduz numa edição posterior de suA Luta das Raças. Woltmann reprova o mestre de ter se desviado do caminho correto, aquele trilhado em sua primeira obra, na medida em que diluiu o conceito correto de raça. Gumplowicz se defende nos seguintes termos: “Surpreendia-me... já em minha pátria de origem, com o fato de que as diferentes classes singulares da sociedade representavam raças totalmente heterogêneas; via ali a nobreza polaca que se considerava com razão como procedente de um ramo completamente distinto daquele dos camponeses; vi a classe média alemã e com ela os judeus; tantas classes quanto raças... Mas tanto as experiências e conhecimentos que fui reunindo nos anos seguintes, quanto o amadurecimento da minha reflexão, me ensinaram que nos países ocidentais da Europa, as diversas classes singulares da sociedade já há muito que não representam raças antropológicas... E, no entanto, elas se enfrentam entre si como raças distintas travando entre si uma luta social de raças. Em minha *Luta das Raças*, o conceito antropológico de raça é abandonado, mas a *Luta das Raças* continua a mesma, ainda que de há muito não se trate mais de conceito antropológico de raça. Mas a luta de raças importa, na medida em que explica todos os fenômenos relacionados ao Estado, como seu desenvolvimento e a gênese do direito”.[2] Não deixa de ser característico que Gumplowicz, que, desde o ponto de vista objetivo, ou seja, segundo a própria essência do problema, abandona por completo aqui a Teoria Social da raça, preservando-a, todavia, terminologicamente, o que significa que continua fiel a suas consequências no que se refere à visão de mundo.

Woltmann, por sua vez, representa uma fase mais avançada da transição para o desdobramento reacionário do biologicismo. Sua posição específica consiste

---

[1] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie*, ed. cit., p. 296.
[2] Gumplowicz, *Der Rassenkampf,* ed. cit., p. 296.

no fato de que ele, como social-democrata (ele foi um revisionista que tentou estabelecer o vínculo de Marx com Darwin e Kant), pôde dar novos passos essenciais no caminho da adaptação da teoria das raças às necessidades imperialistas. Ele desenvolve a ideia expressa por Gumplowicz de que as lutas de classes são essencialmente lutas de raças, purificando-a das reservas e inconsequências de seu mestre, e assumindo, consequentemente, sob uma forma modificada e sintonizada com os novos tempos, certos raciocínios de Gobineau, bem como elementos da teoria francesa das raças que vinham sendo desenvolvidos nesse meio tempo (Lapouge etc.).

Woltman traz de seu passado social-democrata a terminologia do desenvolvimento social, da estrutura social, mas transferindo todas essas categorias para o plano biológico, para o campo da teoria das raças. Assim, por exemplo, a mais-valia é para ele um conceito biológico. A divisão social do trabalho "se baseia... na desigualdade natural das qualidades físicas e espirituais".[1] Os antagonismos de classes são "antagonismos de raça latentes".[2] E sobre essa base ele repõe de modo diferente a glorificação revisionista do capitalismo no sentido de considerá-lo como a melhor ordem social para seleção. Desnecessário dizer que Woltmann se converte num defensor ideológico também da opressão colonial. Segundo ele, é "inútil tentar fazer com que os negros e os índios se tornem capazes de uma autêntica civilização"; e afirma que "os brancos serão sempre a *raça senhorial* nas colônias".[3] E renova a doutrina de Gobineau com base no darwinismo social, agora convertida na ideologia do imperialismo alemão, ao sustentar que "a raça nórdica é a portadora inata da civilização universal".[4]

Sob a máscara enganosa de uma Teoria Social, Woltmann representa a teoria das raças imperialista radicalmente reacionária com todas as suas consequências. E isso quanto à metodologia em seu todo (recordemos aquelas observações sobre a igualdade a que nos referimos mais acima). Assim como Gumplowicz, repudia o desenvolvimento unitário da humanidade. É falso "falar de um desenvolvimento do gênero humano, pois o que *se desenvolve são*

---

1 Woltmann, *Politische Antropologie*, Eisenach-Leipzig, 1903, p. 191.
2 *Ibid.*, p. 192.
3 *Ibid.*, p. 198.
4 *Ibid.*, p. 287.

as diferentes raças específicas".[1] Naturalmente, ele também se dá conta de que na realidade historicamente dada não existem raças puras, de que todas as características psicológicas em que se apoiam as diferenças raciais são extremamente incertas. Mas, assim como Glumplowicz, em vez de reconhecer honestamente essa contradição, trata de evitá-la por meio de volteios demagógicos; assim, ele intercala – de modo a suplantar o fatalismo de Gobineau – o conceito de "segregação" das raças (ideia que mais tarde se tornará importante para Hitler e Rosenberg). A perspectiva otimista fortemente acentuada, em oposição a Gobineau, surge por meio da enérgica afirmação da importância do melhoramento artificial da raça mediante a mistura do cruzamento com a endogamia. Assim, pois, apesar de todo esse incremento da terminologia sociológica e biológica, Woltmann não consegue se sobrepor à arbitrariedade de Gobineau: por um lado, a mistura das raças é a coisa mais daninha e funesta que se pode imaginar, por outro, os "maiores benefícios" para a raça se obtêm precisamente do cruzamento. O modo como ele suplanta o pessimismo de Gobineau consiste "na esperança modesta... de poder conservar e salvaguardar a existência nobre e saudável da raça atual por meio de medidas de higienização e políticas raciais".[2] Logo veremos que essa "esperança modesta" se transformou nada mais nada menos do que no sistema despótico e bárbaro do hitlerismo.

Mas Woltmann não chegou a alcançar uma influência decisiva em seu tempo. E não porque fosse "cientificamente" melhor ou pior que os teóricos das raças anteriores ou posteriores a ele, mas pelo fato de que na Alemanha de seu tempo faltava ainda a base político-social necessária para a difusão prática da teoria das raças. Essa falta de influência tornou-se mais proeminente em decorrência da nuance especial que Woltmann representava na teoria das raças. Se os teóricos das raças franceses, a exemplo do já mencionado Lapouge, podiam apenas sonhar com a dominação dos arianos – ultrapassando o pessimismo de Gobineau – e pintar as perspectivas catastróficas do predomínio russo sobre a Europa, de uma coalizão europeia sob a égide dos judeus etc.[3]..; se os teóricos das raças alemães, a exemplo de O. Ammon, com sua propaganda tosca abertamente não científica do predomínio da Alemanha,

---

1 *Ibid.*, p. 159.
2 *Ibid.*, p. 324.
3 G. Vachet de Lapouge, *L'arien*, Paris, 1899, p. 495.

só podiam impressionar os "pangermanistas" extremos, Woltmann se condena à ineficácia nos círculos reacionários em virtude de determinadas tendências pelas quais tenta estabelecer um compromisso entre seu passado revisionista e a teoria das raças. Compactua com todos os reacionários da luta contra a ideia da igualdade entre os homens, contra a democracia. Mas não adere, por exemplo, ao julgamento segundo o qual a Revolução Francesa foi uma rebelião de escravos da raça inferior contra a aristocracia (contra os arianos, os francos), tampouco à concepção do movimento dos trabalhadores como uma sublevação de gente racialmente inferior. Referindo-se à Revolução Francesa, ele diz: "Os líderes da revolução eram quase todos eles germânicos... *A revolução alçou ao poder simplesmente a outra camada da raça germânica*. Seria um erro acreditar que, na França, o domínio foi parar nas mãos do 'terceiro estado'. Quem subiu ao poder foi apenas a burguesia, ou seja, a camada germânica superior dos burgueses, do mesmo modo que no movimento atual dos trabalhadores, do ponto de vista antropológico, as camadas germânicas superiores da classe trabalhadora avançam na direção do poder e da liberdade".[1] Essa combinação de uma fundamentação revisionista da ascensão da aristocracia operária com a glorificação da teoria das raças do germanismo não podia obter uma margem ampla de influência nos ciclos reacionários da Alemanha da época. Nenhum reacionário alemão podia se satisfazer facilmente com a concepção da Revolução Francesa como uma "façanha do espírito germânico" e menos ainda com a interpretação "germânica" do movimento dos trabalhadores. Essas hesitações e inconsequências fizeram da teoria das raças de Woltmann um episódio puramente de transição, ainda que muitas de suas sugestões viessem a frutificar mais tarde no fascismo.

IV. H. St. Chamberlain como o fundador da teoria moderna das raças

O único representante característico da teoria das raças no período do pré-guerra é H. St. Chamberlain. Como pensador, ele também está distante de alguma originalidade. Seu significado consiste em ter aliado a velha teoria das raças, renovada no sentido do imperialismo, com as tendências reacionárias gerais típicas do período imperialista, sobretudo com

---

[1] Woltmann, *op. cit.*, p. 294.

a filosofia da vida, unificando-a como “visão de mundo”. Com isso, ele atendeu a uma necessidade da reação extrema desse período. Os autênticos filósofos da vida dessa época (Dilthey, Simmel etc.) encontram-se demasiadamente vinculados às velhas tendências, em parte tributárias do liberalismo agnóstico, ao passo que Nietzsche, por sua vez, se aproxima muito de uma decadência estética oposicionista e, por outro, mesmo mantendo-se próximo do darwinismo social, rejeita a teoria das raças no sentido estrito; ao darwinismo social falta a generalização filosófica e, quando seus representantes a possuem, se trata de um monismo baseado nas ciências da natureza, portanto, inútil para a reação extrema. Chamberlain, pois, reúne em uma “visão de mundo” todas as tendências que para a reação extrema podem ser importantes. Neste sentido podemos ver nele uma figura importante: o nexo ideológico de união entre a velha reação e o fascismo posterior.

Naturalmente, ele não é o único a estabelecer esse tipo de elo. Seu importante antecessor, a quem os fascistas, bem como o próprio Chamberlain, também reverenciam como seu antepassado espiritual direto, é Lagarde. Não é nenhum acaso que o imperador da Alemanha Guilherme II, em seus anos de juventude, quando apoiava também a demagogia antissemita de Stöcker, mantivesse estreitas relações com Lagarde e se encontrasse sob sua influência espiritual.[1] Tampouco é casual que mais tarde se estabelecesse uma correspondência íntima entre o imperador alemão e Chamberlain. Já em 1901, numa carta dirigida a este, o imperador se denomina “companheiro de luta e aliado na luta pela Alemanha contra Roma, Jerusalém etc.”.[2] Nessa mesma carta, o imperador assim se expressa acerca da influência de Chamberlain sobre seu pensamento: “Todos os elementos primordiais arianos e germânicos adormecidos em mim, poderosamente sedimentados, e que iam aflorando pouco a pouco em dura luta, se rebelavam abertamente contra o ‘tradicional’, manifestando-se geralmente sob formas bizarras, disformes, já que consistiam apenas de intuições obscuras, às vezes agitando-se inconscientemente dentro de mim e buscando um caminho. Eis então que chega você e com uma varinha mágica põe ordem no caos e faz com que a luz dissipe as trevas; metas pelas quais é preciso lutar e trabalhar; esclarecimento para os caminhos vagamente incluídos que devem ser perseguidos para o bem dos alemães e, com isso, para o bem da humanidade”.[3]

---

[1] Não foi possível encontrar as Memórias de Anna de Lagarde, sua esposa. Cito o fato baseando-me num artigo de Franz Mehring, publicado em *Neue Zeit*, ano 13, t. I, p. 255 s.

[2] Chamberlain, *Briefe*, Munich, 1928, t. II, p. 143.

[3] *Ibid.*, p. 142.

Essa amizade irá durar até a morte de Chamberlain, que recebe a Cruz de Ferro como prêmio por suas publicações em prol da guerra, e cuja correspondência amistosa com o imperador se mantém inclusive depois da derrocada dos Hohenzollern. Mas, ao mesmo tempo, Chamberlain se aproxima do novo líder da reação mais extrema: em 1923, ele se encontra com Hitler e resume assim a impressão desse encontro em carta ao futuro *Führer*: "Minha fé na causa alemã nunca oscilou por nenhum momento, embora eu deva confessar que minha esperança havia sofrido uma depressão profunda; meu estado de ânimo se renovou subitamente graças a vós. O fato de que na Alemanha pôde surgir na hora de extrema necessidade um Hitler é uma prova de vossa vitalidade; o mesmo vale para os efeitos que disso decorrem, pois ambas as coisas, a personalidade e os efeitos formam uma unidade. E que poderosa confirmação o fato de que o grandioso Ludendorff tenha aderido abertamente a vós e ao movimento que vós começastes".[1]

Lagarde e seus futuros seguidores de menor calibre (como Langbehn, autor do livro R*embrandt, o Educador*) são ainda *outsiders* que só de modo periférico e episódico podem se vincular à política reacionária em curso. Chamberlain vê em Lagarde "o gênio político que completa Bismarck".[2] Os Escritos Alemães, de Lagarde, figuram, segundo Chamberlain, entre "os livros mais profundos". Seu grande mérito consiste em ter descoberto no cristianismo os instintos religiosos inferiores da raça semita e sua influência maligna sobre a religião cristã. Este é um feito "merecedor de admiração e gratidão". Lagarde sustenta que todo o antigo testamento deveria ser eliminado da doutrina cristã, já que, segundo ele, "sua influência levou ao fracasso do Evangelho tanto quanto isso é possível".[3] Chamberlain, de fato, critica Lagarde como um intelectual que escreve para ganhar a vida, condenado ao isolamento e a ser um *outsider*, embora isso não o tenha impedido de reconhecê-lo como um de seus precursores mais importantes.

O mais importante disso tudo é atitude ante a religião e o cristianismo. Aqui os motivos da velha e da nova forma da reação extrema se unem. A velha reação dos *junkers* prussianos era protestante-

---

[1] *Ibid.*, p. 126.
[2] Chamberlain, *Politische Ideale*, 3. ed. Munich, 1926, p. 114.
[3] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, ed. cit., p. 61 s.

pietista; mantinha-se, portanto, em tudo o que dizia respeito à religião, nos limites da tradição, da ortodoxia. O desenvolvimento do capitalismo na Alemanha, a necessidade de tomar a direção política de um Estado imperialista agressivo, e que, de fato, a fim de desencadear a agressão, carece de uma ideologia capaz de abarcar e mobilizar todos os setores da sociedade, faz com que a situação mude no interior da reação mais extrema. Naturalmente a classe trabalhadora é a que permanece mais inacessível a essa influência; para que sua capitulação ante o imperialismo alemão se tornasse possível, foi preciso um longo trabalho de cunho reformista. Isso explica por que a reação extrema se orienta em primeiro lugar para as massas da pequena burguesia que não sucumbiram imediatamente à influência dos *junkers*, e por isso surgem assim diferentes formas de ideologia demagógica (o antissemitismo de Stöcker e, mais tarde, o nacionalismo de Naumann etc.).

Também entre os intelectuais dominam as mais variadas tendências: Nietzsche, que atua mais ou menos nos mesmos anos que Lagarde, se desvencilha, assim como este, da ortodoxia protestante, mas buscando e proclamando uma nova religião sob uma divisa ateísta, ao passo que Lagarde tenta renovar o protestantismo eliminando dele os elementos semitas. Ambos criticam a falta de cultura da época capitalista, mas voltando sua munição crítica contra a democracia e o movimento dos trabalhadores. Nesse ponto se encontram com as tendências reacionárias da filosofia da vida imperialista. No entanto, e apesar da grande influência que Nietzsche chegará a exercer sobre os intelectuais, sua filosofia não serve para constituir uma base para uma ampla influência de massas.

É aqui que Chamberlain entra em ação como o continuador mais importante de Lagarde. Sua teoria das raças se amplia até se converter numa "visão de mundo" geral, que assimila em si todas as tendências antigas e modernas da reação extrema, que combina a crítica da cultura no nível mais alto com agitação antissemita vulgar, com a propaganda da missão exclusiva dos alemães para dominar, que combate e renova ao mesmo tempo o velho cristianismo, apelando, assim, conjuntamente aos crentes e aos descrentes e fazendo ao mesmo tempo desse cristianismo renovado um instrumento da política imperialista e antidemocrática dos Hohenzollern destinada à conquista do mundo.

No centro dessa nova visão de mundo aparece a teoria das raças. Já vimos que Chamberlain repudia a forma que a teoria das raças obteve com Gobineau, ao mesmo tempo que professa uma espécie de darwinismo social. Em continuidade às observações críticas sobre Gobineau citadas mais acima,

ele escreve: “Meu mestre é em primeiro lugar... Charles Darwin”.[1] Claro que o seu Darwin é um Darwin sem teoria da evolução. Certa vez, ele disse, referindo-se à evolução: “Meu instinto me diz que a ideia de homem não coincide aqui com a natureza”.[2] Desse modo, fica descartada, para ele, a teoria da evolução. O método positivo de Darwin, aos olhos de Chamberlain, “foi ter demonstrado a importância da raça em todo o campo dos seres vivos”.[3] Claro está que, também nesse ponto, Chamberlain rejeita tudo o que se refere à origem e à causa. O Darwin aceito por ele é meramente um companheiro de luta “dos homens da prática”; “acompanho” – diz Chamberlain – “o grande pesquisador naturalista ao estábulo, ao galinheiro e ao jardim, e digo: o que é indiscutível e claro para qualquer homem é que estamos diante de algo que confere conteúdo à palavra ‘raça’”.[4]

O método do Chamberlain surge, assim, de uma dissociação tosca de pontos de vista: o empirismo vulgar e a filosofia mística da intuição correm paralelamente em cada uma de suas manifestações. Essa dualidade, decerto, não representa nada de novo na filosofia reacionária alemã. Já o Schelling da última fase havia chamado a sua teoria da revelação e a sua filosofia irracionalista da intuição de “empirismo filosófico”, e Eduard von Hartmann se esforçou mais tarde para desenterrar e modernizar esse tipo de filosofia do passado. Se Chamberlain conhecia ou não esses seus precursores, não é algo decisivo, de todo modo não há dúvida de que a essência de seu êxito filosófico consiste em falar para a gente “moderna”; é preciso preservar e portanto justificar filosoficamente todas as conquistas da indústria capitalista, da técnica e das ciências da natureza que lhe servem de base, de modo que a nova filosofia deve se mostrar protetora dessa prática científico-natural moderna por meio de um empirismo radical contra os abusos inadmissíveis da filosofia abstrata. Por outro lado, é precisamente nesse terreno de onde brota a mística racial a pretensão dos alemães de dominar o mundo.

Assim a teoria das raças de Chamberlain oscila entre uma suposta evidência empirista e a mais desoladora mística obscurantista. Por um lado, ele evoca as experiências dos

---

[1] *Ibid.*, p. 14.

[2] Chamberlain, *Briefe*, ed. cit., t. I, p. 81.

[3] *Ibid.*

[4] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, ed. cit., p. 61 s.

criadores de plantas e animais. Estes "sabem" o que é a raça. E acrescenta "por que a humanidade deveria ser uma exceção?".[1] Em outro momento fala das vantagens dos cavalos de corrida e dos cães da raça Terra-nova: "Quem quer que conheça com detalhes os resultados da criação de animais pode também, a esse respeito, pôr em dúvida que a história humana antes de nós e em torno de nós obedeça à mesma lei".[2] Também aqui é claro o papel que se confere à sociologia darwinista: eliminar da teoria da sociedade, como supérfluo, tudo o que seja de caráter social. Ao mesmo tempo, Chamberlain sabe perfeitamente que as características objetivas usadas para determinar a raça no homem não servem para nada. Quando o pensador alemão Steinmetz lhe chama a atenção para isso, ele objeta: "Tudo isso é verdade e está correto..., mas a vida mesma, que por toda parte nos apresenta a raça como um fato importante para todos os seres orgânicos...a vida não espera que os pensadores concluam a sua investigação".[3]

De modo que é preciso dar o salto para a intuição irracionalista, para a interioridade: "A posse da 'raça' tem na própria *consciência* uma força de convicção imediata como nada mais. Aquele que pertence a uma raça pura o sente cotidianamente".[4] Esse "argumento" tem uma grande importância para o futuro da teoria das raças, pois ao chegar nesse ponto Chamberlain inverte os termos do problema: a intuição não decide acerca da verdade ou da não verdade de um fato objetivo, mas determina, por si mesma, a qualidade racial de quem formula a pergunta; aquele que não possui semelhante intuição é um homem mestiço, um bastardo. Daí que Chamberlain pode proclamar orgulhosamente como a essência de seu método: "Sem precisar me preocupar com uma definição, demonstrei a presença da raça em meu próprio peito, nos grandes feitos dos gênios e nas páginas mais brilhantes da história humana".[5]

Assim, a total arbitrariedade subjetivista se constitui como "método" (e não é difícil perceber o quão próximas estão as tendências metodológicas de Chamberlain e Nietzsche, por um lado, e por outro, a teoria da intuição da psicologia descritiva diltheyniana e a "intuição das essências" fenomenológica). Essa tendência obscurantista obtém

---

[1] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jarhhunderts*, 2. ed. Munich, 1900, t. I, p. 265.
[2] *Ibid.*, p. 285.
[3] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*, ed. cit, p. 40.
[4] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jarhhunderts*, ed. cit., t. I, p. 271 s.
[5] *Ibid.*, p. 290.

a sua concepção sintética no mito. A busca pelo mito é geral no período imperialista, em particular da Alemanha. O agnosticismo desemboca no mito, de modo que a mística e o mito, já em Nietzsche, desempenham uma dupla função. Sobretudo, eles contribuem para que o conhecimento objetivo seja reduzido ao nível do mero mito. O empiriocriticismo, a filosofia do "como se" dos neokantianos e o pragmatismo atuam continuamente no campo da teoria do conhecimento com método semelhante. Chamberlain utiliza conscientemente todas as conquistas desse neokantismo, elogiando seus representantes mais destacados, como Cohen e Simmel (apesar de serem judeus), e leva radicalmente até o fim essa linha mística. Assim sobre a teoria darwinista, ele diz "tratar-se de um mero poema, uma quimera benéfica e útil".[1] Segundo o próprio Chamberlain, Aristóteles se limitou a substituir um mito por outro simplesmente porque nenhuma visão de mundo pode passar sem mitos, os quais não são simplesmente um recurso auxiliar ou um meio de preencher lacunas aqui e ali, mas o elemento fundamental que permeia tudo".[2]

O ponto de vista filosófico autêntico consiste, segundo Chamberlain, em ter consciência do caráter mítico de todo pensamento. O primeiro período do florescimento da filosofia, o da antiga Índia, sabia disso claramente; os filósofos indianos "sabiam exatamente que seus mitos eram mitos".[3] Essa sabedoria foi se perdendo ao longo do desenvolvimento europeu posterior, até que Kant voltou a colocar as coisas filosoficamente do modo correto. "Apenas com Kant, o homem veio a ter consciência de suas próprias criações míticas".[4] Segundo Chamberlain, essa é a revolução copernicana de Kant. Com isso, Chamberlain tranquiliza os escrúpulos de seus leitores agnósticos modernos, dizendo-lhes que o desenvolvimento das ciências naturais permanece válido (no detalhe, na investigação singular); é preciso apenas combater a pretensão de verdade objetiva, pois, como explica Chamberlain, o valor da ciência não está em seu "conteúdo de verdade – que é puramente simbólico –, mas em sua aplicabilidade metodológica na prática e sua importância para educar a fantasia e o caráter".[5]

---

[1] Chamberlain, *Briefe*, ed. cit., t. I, p. 26s.
[2] Chamberlain, *Kant*, 2. ed., Munich, 1909, p. 282s.
[3] *Ibid.*, p. 300.
[4] *Ibid.*, p. 387.
[5] *Ibid.*, p. 751.

Encontramos já em Nietzsche e Dilthey esse apelo à prática. Trata-se de uma demanda social real. Havia desaparecido do pensamento burguês normal a relação com os grandes problemas do desenvolvimento da humanidade e, consequentemente, com a prática humana. A ciência e a filosofia acadêmicas com sua especialização imposta pela divisão capitalista do trabalho, sua redução cada vez maior ao papel de ciências particulares rigorosamente isoladas, e com seu agnosticismo tornado predominante, não podiam atender no campo de sua própria metodologia a essa demanda que existia de um modo real. Já vimos como uma figura tão importante em seu tempo como Max Weber, partindo das ideias da ciência (burguesa) formadas no curso do desenvolvimento (capitalista), não foi capaz de colocar sequer racionalmente tais problemas, quanto menos de resolvê-los, e como, ao mesmo tempo, a demanda irresistível por uma solução empurrava essas perguntas e essas respostas para o terreno da fé, ou seja, para um terreno por princípio irracionalista. Assim, o que Max Weber havia feito com muitas reservas, Chamberlain o faz agora sem escrúpulo nenhum, tal como antes dele o fizera Nietzsche: cria o mito como terreno de onde podem surgir de um modo natural as respostas que se buscam. Trata-se, além disso, de degradar a ciência ao nível de um mito inconsciente; o relativismo extremo do período imperialista oferece os mais diversos pontos de apoio para semelhante interpretação. Já Simmel, como vimos, havia procurado destruir relativisticamente o progresso científico, colocando ciência e mitologia no mesmo plano. Portanto, já em Simmel, a ciência é parcialmente consciente de seu caráter mítico, de modo que Chamberlain precisaria dar apenas mais um passo a fim de interpretar a teoria kantiana do conhecimento como a autoconsciência da essência fundamental mítico-fictícia de toda concepção de mundo. (E também aqui vemos como aquele relativismo dos pensadores liberais modernos, os quais, com tanta energia, se voltam contra aquilo que julgam "dogmático" no materialismo, demonstram, pelo contrário, uma paciência enorme e até uma compreensão empática quando se trata das tendências obscurantistas do pensamento da época, e vão preparando objetivamente o caminho para o nascimento da ideologia fascista).

Não é difícil perceber que, quando se busca um caminho ideológico para a prática no terreno imperialista, a teoria do mito e a mitologia aparecem sempre como o mais viável de todos. Como vimos, não se chega a esse caminho por meio das ciências particulares especializadas (e a filosofia burguesa do período imperialista, se

ainda não se converteu em mística, é uma ciência particular especializada), ao mesmo tempo é cada vez mais evidente que as velhas visões de mundo religiosas historicamente tradicionais também são incapazes de mostrar a função desse caminho. A visão de mundo e da prática que dela resulta não estabelecem um contato suficientemente íntimo com os problemas desse período para poder firmar este vínculo. O que diferencia a nova reação da anterior é, precisamente, o fato de que, enquanto esta procurava unir a imagem de mundo e a ética das religiões tradicionais com as demandas modernas da visão de mundo, aquela, considerando a nova situação criada, sanciona intelectualmente a ruptura na realidade existente, e se esforça por criar no mito não só uma renovação da filosofia, mas também um sucedâneo da religião em consonância com os novos tempos.

Mas a teoria do mito tem ainda um outro aspecto positivo: a justificação da simples experiência interior, do irracionalismo e do intuicionismo elevados ao plano da visão de mundo. E nesse ponto se instala cabalmente a renovação da religião empreendida por Chamberlain. Seu ponto de partida é a crítica da cultura do presente. Também Chamberlain parte, aqui, da oposição tão em voga entre civilização e cultura, cujo papel é tão decisivo na filosofia da vida imperialista. Cultura é, para ele, o germânico e, ao mesmo tempo, o aristocrático; a mera civilização, pelo contrário, representa o ocidental, o superficial, o judaico, o democrático. E, no entanto, apesar de toda a superioridade da cultura sobre a mera civilização e dos germânicos sobre as raças inferiores, deparamos com o fato de que o germanismo mostra um flanco débil decisivo e perigoso: carece de uma religião adequada. Criar e restaurar essa religião é plenamente o que Chamberlain considera como sua tarefa fundamental, o que faz dele o continuador da obra de Lagarde.

A linha chamberlainiana da "autêntica" religiãO Ariano-germânica vai da antiga Índia a Cristo e de Cristo a Kant. A antiga Índia antes de naufragar devido à mistura de raças tinha, a esse respeito, uma situação muito mais favorável: "a religião era ali também a portadora da ciência...; entre nós, pelo contrário, toda ciência autêntica sempre se viu em luta com a religião".[1] Essa separação da religião e da ciência é o "reconhecimento de uma mentira oficial. Essa mentira, que envenena a vida do indivíduo e da sociedade, provém somente do fato de que nós, os indo-europeus... nos encontramos humilhados a tal ponto que aceitamos a história judaica como

[1] Chamberlain, *Die arische Weltanschauung* (*A Visão de Mundo Ariana*), 2. ed., Munich, 1912, p. 73.

fundamento e a magia sírio-egípcia como o coroamento de nossa suposta 'religião'".[1] A superioridade da visão de mundo da antiga Índia consiste em que ela é "alógica" em que "a lógica não domina o pensamento, mas sim, pelo contrário, apenas lhe serve, sempre que necessário". A visão de mundo indiana é um saber interior que está "mais além do campo das provas".[2] Vemos, assim, claramente de onde vem e para onde leva o caminho chamberlainiano. Seu ponto de partida é aquela alienação diante das religiões que constitui a base da expansão do ateísmo religioso moderno. Ao mesmo tempo, ele converge com aqueles que pretendem ter suplantado a alienação por meio de uma nova religião "purificada". Nesse ponto, Chamberlain é o continuador tanto de Nietzsche quanto de Lagarde. Sua solução é de uma *simplicidade* espantosa: consiste pura e simplesmente em declarar como uma nova religião aquela ruptura com a razão, com a ciência, e que a filosofia da vida proclamava como uma reforma da ciência ou da filosofia. Mas essa solução – simples, demasiado simples – representa para o período do pré-guerra, por um lado, uma ruptura bastante brusca com toda cientificidade e, por outro, uma solução demasiado intransigente frente às atitudes "trágicas" do ateísmo religioso. Isso explica por que Chamberlain continua sendo durante essa época – e precisamente entre a elite intelectual – um *forasteiro*. Precisamente por isso o fascismo pôde fazer dele um clássico: Chamberlain eleva a filosofia da vida ao estágio demandado pelo fascismo.

Pelo que foi exposto até aqui, podemos compreender como essa questão está ligada à teoria das raças. O grande passo para a renovação da visão ariana do mundo foi dado por Cristo somente na Europa, ao proclamar que o reino de Deus é puramente interior. Com Cristo "aparece um novo tipo de homem"; "só com ele a humanidade adquiriu *uma cultura ética*".[3] Mas, para Chamberlain, surge nesse ponto a dificuldade de "demonstrar" que Cristo nada tem a ver com a raça judaica. Sua solução consiste em afirmar que a doutrina de Cristo fora racialmente envenenada pelo judaísmo e pelo caos dos povos da Roma agonizante. Foi Kant, como vimos, o primeiro a abraçar de novo o ponto de vista ariano-germânico, o primeiro a demonstrar que a religião é o "afloramento da ideia de Deus desde a profundidade da alma".[4]

---

[1] *Ibid.*, p. 74 s.
[2] *Ibid.*, p. 51.
[3] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jarhhunderts*, ed. cit., t. I, p. 204.
[4] Chamberlain, *Kant*, ed. cit., p. 746.

A interpretação chamberlainiana de Kant segue, em geral, a linha puramente agnóstica do neokantismo imperialista, ainda que com uma dose maior de mística. Eis, por exemplo, o que diz Chamberlain sobre a "coisa-em-si": "A coisa não pode ser considerada separadamente do Eu. Uma coisa 'em si' que poderia ser denominada mais claramente 'uma coisa que não é para a razão' é um não-pensamento ainda mais que uma não-coisa, pois somente o entendimento e a razão criam a unidade na multiplicidade. Eles e somente eles criam a coisa. E isso não por não existir nada fora da razão, mas sim porque somente a razão dá forma".[1]

Somente uma doutrina kantiana assim concebida pode, segundo Chamberlain, oferecer ao mundo germânico uma religião adequada, uma cultura religiosa real. Neste sentido, a Europa, diz ele, vive um atraso espantoso: "os europeus encontram-se hoje, com relação à religião, um pouco mais um pouco menos, ali onde se encontram os hotentotes com relação à ciência; o que chamamos de religião é uma mistura empírica e nossa teologia (a de todas os credos), é, segundo o juízo de Kant, 'uma lanterna mágica de quimeras fantásticas'".[2] Esse atraso é o que importa liquidar. No dia em que a Europa for tomada por tal obscurantismo místico proclamado por Chamberlain, abrir-se-á à raça ariana uma perspectiva de futuro.

Mas e essas enormes distâncias? Vemos que a antiga Índia se encontra separada de Cristo por vários séculos, assim como Cristo de Kant. E é precisamente aqui que entra em ação o conteúdo essencial da filosofia de Chamberlain: A Luta das Raças. A luta do luminoso povo ariano-germânico contra as forças tenebrosas, o judaísmo e Roma. A filosofia de Chamberlain, que até agora não se diferencia muito em sua interpretação da filosofia da vida usual do período imperialista, atinge, ao chegar aqui, sua inflexão "original" e que aponta para o futuro fascista. Chamberlain repudia igualmente a história mundial, tanto metodologicamente como em termos de conteúdo. Ele diz: "Tão logo falemos da humanidade em geral, tão logo acreditemos ver na história um desenvolvimento, um progresso, uma educação etc. da humanidade, abandonamos o terreno firme dos fatos para nos movermos em

[1] *Ibid.*, p. 667.
[2] *Ibid.*, p. 749.

abstrações vagas. Essa humanidade sobre a qual tanto se tem especulado filosoficamente sofre de um mal bastante grave, o de simplesmente não existir".[1] Existem somente as raças. A teoria da humanidade "turva... toda a visão certeira da história": é preciso extirpá-la cuidadosamente como uma erva daninha a fim de poder proclamar com certa esperança de ser compreendida esta verdade evidente: nossa civilização e cultura atuais são especificamente germânicas, são exclusivamente a obra do germanismo".[2]

Chamberlain manifesta aqui com bastante franqueza o ponto de vista de que é preciso acabar com todas as representações anteriores da humanidade e do humanismo, para que a "verdade evidente" da soberania mundial dos germânicos possa se tornar uma visão de mundo. Chamberlain, assim como Gobineau e o darwinismo social, é consequente ao reconhecer o progresso e a decadência somente como fenômenos que só ocorrem no interior de raças específicas. Mas se diferencia de seus precursores na medida em que une a teoria das raças com uma perspectiva histórica. Com isso, ele suplanta tanto o pessimismo racial de Gobineau e de outros adeptos franceses da teoria das raças, como também o monismo científico natural dos darwinistas sociais, cuja teoria conduz também a uma atitude de resignação ante o processo cósmico inexorável. Não há dúvida de que se trata aqui de glorificar cem por cento o germanismo e de condenar cem por cento tudo o que não seja germânico. Ao traçar tal perspectiva, Chamberlain se aproxima muito da propaganda vulgar dos pangermanistas. O que o diferencia destes, por um lado, é sua estreita afinidade com a filosofia da vida, ao passo que o pangermanismo, desde o ponto de vista filosófico, se acha muito mais atrasado e fora de moda; por outro lado, e em íntima relação com isto, está o fato de que sua teoria da história e sua perspectiva, ainda que sendo tão reacionárias e tão inimigas do progresso como as do pangermanismo, não se encontram tão abertamente vinculadas ao *status quo* da Prússia e da Alemanha dos *junkers*. Isso fez com que Chamberlain, antes da Primeira Guerra, desempenhasse um papel de forasteiro; ao mesmo tempo, é precisamente isso o que, no período do pós-guerra, o vincula de um modo imediato à nova reação, ao fascismo. Assim diz Chamberlain sobre a cultura atual: "O que nela não é germânico, ou é um elemento doente, ou uma mercadoria estranha que navega sob a bandeira alemã... e que continuará navegando enquanto não afundarmos esses barcos

[1] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jarhhunderts*, ed. Cit., t. II, p. 703.
[2] *Op. cit.*, t .II, p. 709.

piratas".[1] Pois "o mais sagrado dos deveres... é servir ao germanismo".[2]

Chamberlain manifesta sua firme convicção ideológica no imperialismo alemão, com cinismo brutal: "Ninguém é capaz de provar que o predomínio do germanismo representa a felicidade para todos os habitantes da terra; desde o começo até os dias de hoje vemos os germânicos dizimarem tribos e povos inteiros a fim de obter seu próprio lugar no mundo".[3] Chamberlain dá continuidade aqui à linha nietzschiana da apologética indireta do imperialismo, à linha da "besta loura" que tantos admiradores liberais de Nietzsche preferem considerar inexistente ou não essencial em sua filosofia. Mas justamente aqui se percebe claramente como necessária e substancial é essa linha para ambos, não somente para Chamberlain, mas também para Nietzsche. Ora, por mais que divirjam um do outro e por maior que seja a distância entre Chamberlain e Nietzsche, o grande estilista e psicólogo da cultura, eles estão juntos e sintonizados, perante os demais filósofos da vida e teóricos da raça, ao traçar, a partir de uma crítica pessimista da cultura, uma perspectiva histórica para o período imperialista. Mas que tipo de perspectiva pode ser essa senão uma perspectiva imperialista? E se assim o é, o que pode estar contido nela – no essencial – senão o mito da agressão imperialista e da anti-humanidade? Ali onde falta essa perspectiva só pode nascer um ceticismo a caminho do nihilismo, um estado de desespero ou de resignação como a "conclusão final da sabedoria", que é o que nos mostra a História da Filosofia da vida desde Dilthey e Simmel até Heidegger e Klages. O período imperialista, objetivamente falando, só tem duas saídas: a afirmação do imperialismo com suas guerras mundiais, sua sanha em subjugar e explorar os povos coloniais e as massas do próprio povo, ou a negação prática do sistema imperialista, a rebelião das massas e a destruição do capitalismo monopolista. E se um pensador não se decide, de forma franca e resoluta, a favor ou contra esse sistema, sua vida – quer ele simpatize com o imperialismo e o fascismo, quer os repudie – haverá de definhar num desespero carente de toda perspectiva

[1] *Op. cit.*, t. II, p. 725.
[2] *Op. cit.*, t. II, p. 721.
[3] *Op. cit.*, t. II, p. 726.

(por várias vezes temos tido a oportunidade de assinalar o serviço objetivamente positivo que a filosofia do desespero presta ao fascismo). Nietzsche e Chamberlain não se distinguem somente em termos de nível, se diferenciam também, como é natural, por sua maior ou menor proximidade à realização concreta do imperialismo. Nietzsche é simplesmente seu profeta: daí a forma geral abstrata, "poética", de seu mito do imperialismo; Chamberlain, ao contrário, já é um participante ativo e direto da luta pela preparação ideológica da Primeira Guerra Mundial. Por isso, nele já são claros os contornos do imperialismo bestial ao modo de Rosenberg e Hitler.

Em Chamberlain a teoria das raças serve para tranquilizar a consciência acerca dessa bestialidade, pois as pessoas de outras raças não são homens no verdadeiro sentido da palavra. E mesmo quando fala de problemas puramente abstratos, relacionados com a teoria do conhecimento, Chamberlain não se esquece nunca de acrescentar que também a verdade só existe para a raça eleita. "Quando digo o único verdadeiro, quero dizer o único verdadeiro para nós germânicos".[1] Excluir todos os demais, ou seja, toda a humanidade não germânica, de todo direito à vida e de toda capacidade para a cultura é o que está na base da chamada visão de mundo de Chamberlain. O pertencimento à raça pura é um princípio definitivo, biológico-aristocrático de seleção. Diz ele, por exemplo, referindo-se à filosofia indiana: "A filosofia indiana é absolutamente aristocrática..., sabe que os conhecimentos supremos são acessíveis apenas aos eleitos e que os selecionados só podem se educar sob determinadas condições físicas da raça".[2] Que o judaísmo e o maometismo possuam "uma democracia da igualdade absoluta",[3] é um signo da inferioridade racial de sua gente.

Assim, com Chamberlain, a teoria das raças é chamada a substituir a história mundial. E junto com a história da humanidade, repudia-se também a velha divisão da história em Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna. Outro absurdo, para Chamberlain, é a ideia de Renascimento. Para ele, só existem as diferentes culturas raciais arianas (Índia, Pérsia, Grécia, Roma, os impérios germânicos da Idade Média e da Alemanha atual) e sua decadência em consequência da mistura das raças, do abastardamento. O conceito mais importante que Chamberlain

---

[1] *Op. cit.*, t. II, p. 775.
[2] Chamberlain, *Die arische Weltanschauung*, ed. cit., p. 17.
[3] *Ibid.*

introduz na construção das forças contrárias ao predomínio dos povos arianos é o do "caos dos povos" que se produz por consequência do domínio mundial romano. Aqui ocorreu uma mistura geral de raças e com isso o perigo da morte da cultura. Os povos germânicos salvaram o mundo da catástrofe. Tudo o que existe de grande e de bom, tudo o que representa a alta cultura, quer na Itália, quer na Espanha, é obra dos descendentes daqueles conquistadores germânicos. Ao contrário, o mau, o perigoso, o inculto, se apresenta nessa luta como produto do judaísmo e do caos dos povos, cuja coesão orgânica e cuja plataforma ideológica, segundo Chamberlain, é a Igreja Católica Romana. De modo que toda a história, desde a queda do Império Romano, é a luta dos luminares germânicos contra as forças das trevas, contra Jerusalém e Roma.

Essa luta determina a vinculação da religião com a teoria das raças na concepção de Chamberlain. Cristo não era judeu, conforme "demonstrou" Chamberlain. A religião por ele fundada é a estrita negação da religião judaica, que, por sua vez, não passa de um "materialismo abstrato",[1] uma "idolatria".[2] O grande mérito de Kant consiste em ter eliminado para sempre o Nus-Javé. Com isso, Chamberlain consegue estabelecer a fusão perfeita das duas orientações da reação imperialista até então dissociadas entre si: a do irracionalismo da filosofia da vida e a da teoria das raças. A aniquilação do judaísmo, das tradições judaicas na visão de mundo representa aqui o mesmo ato que a destruição da razão. A desfiguração e o sepultamento do pensamento, da razão, levados a cabo pela filosofia da vida e pelo irracionalismo, adquirem, assim, uma forma clara, mítica e palpável, começando a deixar para trás o ambiente limitado da cátedra e dos folhetins. Com isso, a teoria das raças rompe também com sua passividade científico-positivista e vai surgindo aquela atmosfera espiritual e moral em que ela poderá se converter numa forma de religião destinada a pessoas fanáticas e desesperadas. Nesse sentido, é claro que Chamberlain não é mais do que um "profeta", um arauto do homem que está por vir. Mas este homem não precisará acrescentar mais nada à doutrina de Chamberlain, nem em termos de métodos, nem de conteúdo: bastará tornar essa doutrina apropriada às massas.

O grande ensinamento do Cristo ariano, do cristianismo, foi completamente desfigurado pelo semijudeu Paulo e sobretudo por Agostinho, o filho

---

1 Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jarhhunderts*, ed. cit., t. I, p. 230.
2 Chamberlain, *Kant*, ed. cit., p. 303.

do caos dos povos. Surge, assim, com a igreja romana, como paralelo e antítese do materialismo abstrato dos judeus, o "materialismo mágico",[1] tão perigoso para a visão germânica específica do mundo quanto o primeiro. Chamberlain se revela também um antecessor direto de Hitler e Rosenberg, uma vez que, ideologicamente, difama como materialismo tudo o que considera como demoníaco (tudo que é judeu, toda a mistura de raças). Isso apenas confirma, por um lado, até que ponto todas essas polêmicas são dirigidas primeiramente contra o materialismo dialético e histórico, enquanto o único adversário real da ideologia imperialista, e, ao mesmo tempo, por outro lado, como tal atitude de desprezo tida como algo evidente e que não requer apoio em nenhum argumento racional só podia ter como fundamento os trabalhos preparatórios do agnosticismo antimarxista do período do imperialismo. "O cruzamento do espírito Ariano com o espírito judaico e o de ambos com as loucuras do 'caos dos povos' sem nações e sem fé, é – escreve Chamberlain – o grande perigo. O espírito judaico, caso tivesse permanecido em sua pureza, não teria provocado tanta desgraça... Mas o que se produziu foi uma infiltração do espírito judaico no sublime mundo do simbolismo indo-europeu, com sua capacidade de configuração fluente e livremente criadora; como o veneno das flechas dos índios sul-americanos, esse espírito paralisou o único organismo que possui vida e beleza em meio às mudanças das formas novas... Ao mesmo tempo, esse espírito dogmático obrigou a mais estúpida e repugnante superstição das pobres almas de escravos a se tornar uma parte eternamente integrante da religião; aquilo que antes fora bom para o 'homem comum' (como opinava Orígenes) ou para os escravos (como dizia sarcasticamente Demóstenes) era no que agora tinham de crer os príncipes do espírito, pela salvação de sua alma".[2]

E essa deformação da religião ariana de Cristo, transformada na Igreja romana do caos dos povos, domina toda a história europeia, desde a migração dos povos até hoje: ela é "o fundamento do século XIX". De fato essa luta não foi travada, no entanto, de um modo radical e até o fim; a sublevação do Norte germânico contra o Sul do caos dos povos não foi ainda conduzida a uma vitória efetiva. Os germânicos, mesmo sendo os legítimos "senhores do mundo", como a última tribo dos arianos, se encontram, porém, quanto às suas pretensões e possibilidades de dominação,

---

[1] Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jarhhunderts*, ed. cit., t. II, p. 644.
[2] *Op. cit.*, t. II, p. 592 s.

numa situação problemática que, segundo Chamberlain, só poderá ser resolvida positivamente por meio de uma suplantação radical dos elementos do judaísmo e do caos dos povos na religião, mediante a criação de uma religião germânica específica e genuína. De modo que a teoria raças se converte, em Chamberlain, numa visão de mundo universal: no instrumento ideológico das pretensões agressivas de dominação do mundo do imperialismo guilhermino.

Depois de tudo o que foi dito até aqui, não é de estranhar que Chamberlain, durante a Primeira Guerra imperialista, tenha se lançado numa entusiástica propaganda pangermanista e que, com a derrota da Alemanha, tenha depois aderido a Hitler. Suas várias brochuras de guerra acrescentam pouca coisa ao que já expusemos aqui. Enfatizam com mais energia que nos seus escritos teóricos o traço antidemocrático fundamental de suas tendências. Assim, antes mesmo da guerra eclodir, sabemos que aconselhou Guilherme II a explodir o *Reichstag*, de modo a dar livre curso a seus planos. Nessas brochuras proclama-se também, de forma mais declarada que nos escritos anteriores, a missão da Alemanha de dominar o mundo, de modo que vem ao primeiro plano com maior força a ideia da implantação do governo de poucos contra o regime da democracia, o obstáculo interior a ser removido junto com o problema central de caráter religioso-racial. Do mesmo modo, ressalta-se agora com traços mais enérgicos que antes a importância da Prússia. Eis, por exemplo, o que Chamberlain escreve a propósito da oposição de Weimar contra Potsdam, vigente sobretudo nos círculos democráticos da Inglaterra: “O estrangeiro que aparenta amar uma Alemanha sem a Prússia ou é um imbecil ou um canalha”.[1] Naturalmente, nesses escritos de guerra se manifestam descaradamente, sem disfarces filosóficos, os aspectos germânicos imperialistas da tendência a que Chamberlain se alinha. Afirma-se abertamente o objetivo de impor a dominação mundial da Alemanha e que a luta não terminará com a vitória na Europa, mas somente após a submissão do mundo inteiro. Segundo Chamberlain, trata-se de conquistar o mundo ou desaparecer: a Alemanha que ele representa só pode se constituir num Estado agressivamente imperialista: “Ou domina o mundo... ou desaparece do mapa; trata-se de vencer ou morrer”.[2] A visão de mundo teórico-racial de Chamberlain desemboca, consequentemente, como se vê, na propaganda do grupo mais agressivo e mais reacionário dos imperialistas alemães daquele tempo: os pangermanistas.

---

[1] Chamberlain, *Kriegsaufsätze*, Munich, 195, p. 76.
[2] Chamberlain, *Politische Ideale*, ed. cit., p. 39.

V. A “visão de mundo nacional-socialista” como síntese demagógica da filosofia do imperialismo alemão

Como se pode ver, é sob a forma de uma suposta filosofia para intelectuais decadentes e reacionários, e de uma propaganda de guerra para filisteus chauvinistas bestializados, que a visão de mundo nacional-socialista define seus traços gerais. Falta apenas levá-la dos salões dos cafés e dos gabinetes de estudo para as ruas. Esse último passo no desenvolvimento da reação alemã mais extrema foi dado por Hitler e sua gente. Para isso, aproveitam plenamente os méritos de Chamberlain. Rosenberg dedica um livro inteiro a ele; em outra ocasião, já depois da tomada do poder, a fim de prevenir os “simpatizantes” do fascismo e lhes oferecer um parâmetro, esclarece que o nacional-socialismo só reconhece como seus verdadeiros antecessores Richard Wagner, Nietzsche, Lagarde e Chamberlain.[1]

No entanto, nem por isso se deve superestimar a importância de Chamberlain. Ele só representa a penúltima síntese literária das tendências mais reacionárias do pensamento no desenvolvimento alemão (e internacional). O fascismo alemão é uma síntese eclética de todas as tendências reacionárias que, em virtude do desenvolvimento específico da Alemanha, se constituiu aqui de um modo mais vigoroso e mais decidido que em outros países. O número dessas tendências é ilimitado e as diferenças entre elas, apesar do caráter reacionário comum, são às vezes muito importantes.

As condições particulares do desenvolvimento da Alemanha, das quais já falamos e as quais agora só podemos retomar mediante alguns apontamentos gerais (a Guerra dos Trinta Anos, o absolutismo dos pequenos estados, o desenvolvimento tardio do capitalismo, a fundação do império por Bismarck com o predomínio dos *junkers* prussianos e com o pseudoparlamentarismo e a manutenção do governo pessoal dos Hohenzollern etc.) trouxeram como consequência o fato de que dificilmente veio a existir uma tendência ideológica burguesa que não se orientasse de uma forma ou de outra no sentido da adaptação à realidade alemã, da reconciliação com ela; portanto, que não tivesse seu lado reacionário. E quando no período imperialista houve uma renovação das doutrinas dos filósofos do período clássico (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), os pensadores burgueses,

---

[1] Rosenberg, *Gestalten der Idee*, 2. ed., München, 1936, p. 18.

com um instinto de classe certeiro, assimilaram e trouxeram ao primeiro plano seus aspectos reacionários, “depurando” as velhas filosofias de seus fundamentos e tendências progressistas.

Assim, Kant foi “depurado” rigorosamente de suas hesitações entre o materialismo e o idealismo (cf. Lênin); assim, a escola neokantiana reacionária de Rickert se valeu do irracionalismo do Fichte tardio para dar novos desdobramentos ao neokantismo. Assim, Eduard Von Hartmann procurou renovar a filosofia do último Schelling, cujo caráter reacionário se manifestaria com maior força e maior eficácia por meio da influência tardia de Kierkegaard. Assim, os neo-hegelianos se valeram da reconciliação de Hegel com a realidade prussiana para fazer dele um precursor de Bismarck e converter sua filosofia – “depurada” de toda a dialética – na visão de mundo da conservação, da estagnação alemã e da síntese de todas as tendências reacionárias. E a isso é preciso acrescentar os pensadores que desde o primeiro momento se revelaram, em suas tendências fundamentais, como pensadores reacionários: Schopenhauer, os românticos (sobretudo Adam Müller, Görres e outros) e Nietzsche. O fascismo se apossa da herança global do desenvolvimento reacionário da Alemanha, utilizando-a para fundamentar um imperialismo bestial dentro e fora de suas fronteiras.

O nacional-socialismo é um grande apelo aos piores instintos do povo alemão; sobretudo àquelas qualidades negativas que, ao longo dos séculos, foram sendo desenvolvidas nele como consequência das revoluções frustradas e da ausência de um desenvolvimento e de uma ideologia de feições democráticas no país (Engels fala da “subserviência que penetrou na consciência nacional em decorrência da humilhação da Guerra dos Trinta Anos!”[1]). A forma moderna desse servilismo é o total desconhecimento de que, apesar do crescimento do capitalismo alemão e da potência militar exterior do império alemão prussianizado, dentro do país permanece quase intacta a “miséria alemã”. No entanto, junto à maior parte dos ideólogos, não se trata de não ter consciência dessa situação. Pelo contrário, desenvolve-se cada vez mais uma ideologia que enxerga na manutenção da “miséria alemã”, no pseudoconstitucionalismo do império bismarckiano, na total conservação do predomínio do prussianismo reacionário, dos

[1] Engels, *Anti-Dühring*, *op. cit.*, p. 225 (ed. bras.: *Anti-Dühring*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 212).

junkers, do militarismo e da burocracia prussiana uma forma mais elevada de estrutura social e de Estado que aquela alcançada pelos países ocidentais em consequência das revoluções burguesas.

Como é sabido, durante o período imperialista surge nos países democráticos ocidentais, com o recrudescimento das contradições e das limitações da democracia burguesa, uma crítica cada vez mais extensa e acerba da democracia em geral. Porém, enquanto na Rússia, com os democratas-revolucionários, sobretudo com Tschernyschewskij, essa crítica vai se convertendo no aniquilamento ideológico do liberalismo, e enquanto Lênin, no período imperialista, utiliza a crítica marxista consequente da democracia burguesa para desenvolver a teoria da ditadura do proletariado e da democracia proletária formulada por Marx, concretizando com isso mais do que Marx podia ter feito, a teoria da transição do capitalismo para o socialismo, a crítica da democracia na Europa ocidental apenas se move entre dois polos extremos e falsos: o da mais extrema reação e o do anarquismo ou do sindicalismo no movimento dos trabalhadores. Os ideólogos alemães do período imperialista acolhem com entusiasmo essa crítica, mas a utilizam simplesmente para apresentar mentirosamente a Alemanha prussianizada como uma forma social e política superior que aponta para o futuro e suplanta as contradições próprias da democracia. E dessa utilização da crítica ocidental da democracia surge a ideologia do imperialismo alemão agressivo, a teoria da "vocação" da Alemanha, supostamente destinada a colocar a humanidade na rota do futuro, e tudo isso, de fato, com base na conservação de todas as instituições retrógradas produzidas pela "miséria alemã".

Essa forma específica de "vocação" da Alemanha produz, além disso, uma grande confusão em todas as tendências do pensamento que nutrem intenções progressistas ou, pelo menos, se propõem a combater a reação mais extrema. A tendência cega, servil e acrítica de dobrar-se perante a autoridade estatal vigente converge com a idealização das formas políticas e sociais do atraso alemão, impede o desenvolvimento da Alemanha no sentido de uma democracia burguesa, conduz o país por trilhos completamente falsos e cria uma plataforma ideológica (muitas vezes involuntária) para aquelas tendências reacionárias em que a exaltação do atraso alemão responde a seus interesses naturais de classe. Esse caráter contraditório do desenvolvimento da Alemanha já era claramente visível nas reformas de Stein, especialmente no próprio [Karl] Stein.

Mostra-se inclusive na teoria burocrático-estamental do Estado formulada pelo Hegel tardio sua distorção da ideia correta de que a reforma representava um tipo de revolução burguesa na Alemanha, na medida em que conclui falsamente que a revolução democrática alemã, por meio da reforma, já havia cumprido suas tarefas. E com a teoria lassaliana do Estado, que se tornou cada vez mais influente, essa contraditoriedade penetra inclusive no movimento dos trabalhadores, dando origem a um legalismo oportunista sem paralelo em parte alguma, a uma adoração do Estado enquanto tal.

A ideologia reacionária extremada que a princípio havia sido formulada intelectualmente na ala direita do Romantismo em íntima conexão com os círculos mais retrógrados da reação dos *junkers* na Prússia obtém, assim, uma poderosa ajuda, ao passo que a resistência crítico-democrática de oposição, o desmascaramento crítico-democrático da ideologia reacionária era na Alemanha muito mais débil que em qualquer outro país do mundo. Com exceção dos períodos de influência direta de Marx e Engels, isso atinge inclusive o movimento dos trabalhadores alemães. Em sua *Crítica do Programa de Erfurt*, Engels formula sérias advertências à social-democracia alemã, que, na luta contra a reação e pela democratização do país, se esquecia de suas tarefas mais importantes, alimentando a ilusão de que "esse velho 'chiqueiro de porcos' possa converter-se da noite para o dia alegremente na sociedade socialista".[1]

A crítica de Engels endereçava-se àquelas ilusões alemãs que sonhavam com a possibilidade de que a Alemanha real então existente "evoluísse" para o socialismo, evolução que ocorreria num país que ainda não havia se democratizado e que tinha diante de si, como tarefas revolucionárias, todas as tarefas da democratização, inclusive a criação real da unidade da nação alemã, a questão central da transformação democrática da Alemanha. Em tais condições, colocar na ordem do dia o problema da marcha para o socialismo só podia servir, na opinião de Engels, para desviar o país das grandes tarefas da democratização revolucionária, e cuja implementação correspondia à preparação objetiva e subjetivamente correta para a chegada do socialismo na Alemanha.

Essa crítica passou despercebida dentro do movimento dos trabalhadores alemães. Surgiram, nesse vácuo, os seguintes falsos extremos: por um lado, uma "reconciliação" com

---

[1] *Engels a Kautsky*, 29/06/1891.

a Alemanha imperialista não democrática e, por outro, a proposta abstrata de um socialismo conquistado abstratamente em relação às tarefas revolucionário-democráticas. Entre os ideólogos de destaque da social-democracia alemã no período imperialista, podemos afirmar que Franz Mehring foi o único em quem se mantiveram realmente vivas as tradições da luta revolucionária contra a reação prussiana. Lênin advertiu muito cedo para esse desenvolvimento e o criticou acerbamente: "A tradição republicana esmaeceu muito entre os socialistas da Europa... e não poucas vezes esse debilitamento da propaganda republicana significou a ausência de um impulso vigoroso rumo à vitória total do proletariado. Não em vão Engels, em 1891, ao criticar o projeto do programa de Erfurt chamava a atenção dos trabalhadores alemães, com toda a energia, para a importância da luta pela república e rumo à possibilidade de que também na Alemanha essa luta chegasse a adquirir um sentido atual".[1]

Nessas condições, toda a ideologia burguesa se vê totalmente absorvida por formas e conteúdos reacionários, o agnosticismo e a mística dominam inclusive o pensamento de ideólogos burgueses que politicamente, e no fundamental, se orientam na direção do progresso. A própria teoria das raças vai penetrando em tais círculos; basta citar como exemplo Rathenau, que mais tarde seria vitimado por assassinos fascistas. E, como já visto, paralelamente a isso temos a modernização da ideologia reacionária dos *junkers*. Propriamente falando, esse processo também não constitui uma unidade. As velhas formas e os velhos jargões ("por Deus, pelo rei e pela pátria"; "a essência alemã vai curar o mundo"; "é preciso lutar pela ortodoxia protestante etc.") se mantêm de pé até em plena República de Weimar e conservam sua força em determinados círculos quantitativamente limitados da pequena burguesia; (basta citar a propaganda dos nacionalistas alemães, os *Stahlhelm* [capacetes de aço] etc.). Mas, junto com isso, surge e se faz cada vez mais forte a demanda de verter os conteúdos reacionários mais extremos e as metas mais agressivas do imperialismo alemão em formas que permitam conquistar amplas massas da pequena burguesia, dos camponeses, dos intelectuais e, inclusive, dos operários para as finalidades internas e externas do imperialismo alemão.

A derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial imperialista colocou dois complexos de problemas intimamente relacionados entre si que vieram a tornar possível essa reconstrução da

---

[1] Lenin, *Werke*, v. XII, p. 151 s (em russo).

ideologia reacionária extremista, essa sua "modernização", com vistas a ganhar para elas as grandes massas populares. O primeiro complexo foi a indignação nacional provocada pelo Tratado de Versalhes. O oportunismo da social-democracia e a debilidade dos comunistas não permitiram livrar o povo alemão das cargas humilhantes do passado, das consequências da guerra pela via de uma revolução levada radicalmente até o fim, como a que havia ocorrido na Rússia. Esse fracasso da revolução de 1918 teve como consequência o fato de que as massas caíram em suas aspirações nacionais cada vez mais sob uma direção imperialista reacionária: a luta contra o Tratado de Versalhes, e o lema da libertação nacional, ao abortar enquanto lema da unificação revolucionário-democrática da nação alemã, foi se convertendo cada vez com maior força na renovação do imperialismo alemão agressivo.

O segundo complexo, que aparece entrelaçado por toda parte com o primeiro, amplificando seu efeito, é a desilusão das massas com os resultados sociais da Revolução de 1918. As esperanças das massas, com alcance profundo na pequena burguesia e na intelectualidade, haviam atingido, naquela época, uma tensão extraordinária. Sua desilusão, ao constatar que o regime de coalizão dos *junkers* e dos grandes capitalistas sob a égide da República de Weimar continuava pesando sobre elas tão terrivelmente como antes, não podia deixar de ser violenta. A grande crise econômica de 1929 – e a política socioeconômica firmemente reacionária levada a cabo pela democracia de Weimar durante a crise – aumentou ainda mais a violência daquela desilusão. Porém, ao mesmo tempo, se revelou que todos os movimentos encaminhados a simplesmente restabelecer o estado de coisas anterior à guerra (a restauração dos Hohenzollern) não estavam em condições de exercer uma influência massiva. Surgiu, assim, no campo da reação extremada, a demanda por uma demagogia social: mascarar as finalidades do imperialismo alemão agressivo sob a forma de uma "revolução nacional e social".

As ações de Hitler e de seus asseclas não foram outra coisa que a satisfação dessas demandas de existência dos círculos mais reacionários dos *junkers* e dos grandes capitalistas alemães. A ação de Hitler atendeu a tais demandas, na medida em que retirou dos salões e levou para as ruas a ideologia reacionária mais extremista, modernizada sob medida para os novos tempos.

A ideologia de Hitler é simplesmente a utilização cinicamente refinada e extraordinariamente hábil dessa constelação de fatores. O próprio Hitler e seus mais íntimos colaboradores haviam sido muito bem talhados por seu passado para cumprir essa tarefa. Hitler havia sido em Viena um dos seguidores da demagogia social antissemita de Lueger,

e mais tarde, na Alemanha, espião do Reich. Seu principal ideólogo, Rosenberg, foi discípulo do Centúria Negra na Rússia czarista e depois também espião alemão. Ambos, como tantos outros dirigentes do fascismo alemão, são mercenários sem escrúpulos e sem consciência do imperialismo alemão mais reacionário, combatentes demagógicos da política prussiano-alemã de agressão e opressão. É inútil, portanto, buscar neles um gesto de *bona fide* ideológica: mantêm-se numa atitude perfeitamente cínica, cética e indiferente perante a sua própria "doutrina", da qual se valem – explorando as qualidades degeneradas e atrasadas do povo alemão decorrentes do desenvolvimento histórico descrito acima – para atender às finalidades do capitalismo imperialista alemão, dos grandes capitalistas e dos *junkers*, e, portanto, para assegurar a preservação da prussianização da Alemanha, de sua expansão e de sua luta pela hegemonia mundial.

Em seus discursos escritos, os líderes fascistas montam com um *pathos* falso e repugnante a sua demagogia social e nacional, e, repetem continuamente em público, as palavras honra, lealdade, fé, espírito de sacrifício etc., mas, em suas reuniões particulares, se expressam com sorrisos cinicamente depreciativos sobre suas próprias revelações e manifestações públicas. É verdade que o que hoje conhecemos desse material íntimo acerca dos líderes fascistas é relativamente pouco.[1] Porém, como tudo o que já foi relatado por figuras como Rauschning, o dirigente nazista de Danzig fugido para o estrangeiro, acerca de sua intimidade com Hitler e outras lideranças, podemos formar uma imagem bastante concreta dessa situação.

Citarei aqui somente alguns exemplos característicos. Numa das conversas de Rauchning com Hitler veio à baila o dogma central do fascismo alemão: a teoria das raças. Hitler, segundo nos conta seu antigo confidente, se expressou acerca desse tema nos seguintes termos: "A nação é uma expressão política da democracia e do liberalismo. Temos que nos livrar dessa falsa construção e substituí-la pela concepção de raça, que ainda não se desgastou politicamente... Sei perfeitamente que, em termos científicos, não existe tal coisa... Porém, ocorre que, como político, preciso de uma concepção que permita acabar com os fundamentos históricos anteriores para implantar em seu lugar uma ordem anti-histórica

[1] Essas considerações foram escritas ainda durante a Segunda Guerra Mundial.

completamente nova e dar a essa ordem uma base intelectual". A tarefa era a destruição das fronteiras nacionais. "Com concepção de raça, o nacional-socialismo poderá empreender sua revolução e revirar o mundo".[1] Está claro que, para Hitler, a teoria das raças não era nada além do pretexto ideológico para tornar atraente e plausível aos olhos das massas a conquista e a subjugação de toda a Europa, a aniquilação nacional dos povos europeus.

A teoria das raças está sabidamente atrelada à pesquisa das origens do povo alemão. Os fascistas proclamam isso como uma das partes mais importantes de sua doutrina e chegam inclusive a criar ciências específicas destinadas a essa pesquisa. Qual vem a ser sua atitude diante dessa ciência específica é o que nos revela uma conversa de Rauschning com Himmler, o chefe da Gestapo. Himmler, que acaba de vetar as aulas sobre pré-história de um professor alemão em Danzig, se expressa nos seguintes termos acerca dessa proibição: "Não importa qual seja a verdade real e efetiva acerca da pré-história das tribos germânicas. A ciência trabalha com hipóteses que mudam a cada dois ou três anos. Portanto, não há nenhuma razão para que o partido não possa estabelecer também sua própria hipótese como ponto de partida, ainda que se encontre em contradição com as ideias científicas imperantes. A única coisa importante e para a qual o Estado paga essas pessoas [os professores, G.L], é que as ideias professadas acerca da história fortaleçam o nosso povo em seu necessário orgulho nacional".[2]

Igualmente sabido é o papel central desempenhado pelo antissemitismo na "visão de mundo nacional-socialista", na propaganda de Hitler. No entanto, quando Rauschning falou sobre essa questão com Hitler e inocentemente lhe indagou se era seu objetivo exterminar os judeus, o *Führer* respondeu: "Não. Se os eliminássemos, teríamos que reinventá-los. É essencial ter sempre diante de si um inimigo visível, não um meramente abstrato". E quando na mesma conversa veio à tona o tema dos célebres "Protocolos dos sábios de Sião", que desempenharam um papel central nos violentos *pogroms* dos hitleristas, Rauschning manifestou suas dúvidas acerca da autenticidade de tal documento. O *Führer* contestou: "Não dou a mínima se a narrativa é historicamente verdadeira. Caso não seja, tanto melhor, pois se mostra ainda

[1] H. Rauschning, *The Voice of Destruction*, New York, 1940, p. 232.
[2] *Ibid.*, p. 227.

mais convincente".[1] Esses exemplos, mesmo que a partir do material limitado de que dispomos sobre as convicções íntimas dos líderes fascistas, surgem quanto se queira. No entanto, acredito que o exposto já basta para esclarecer a posição de Hitler e de seus amigos em relação à sua própria "teoria". Convém acrescentar apenas o fato de que Hitler, também em uma conversa com o Rauschning, se refere à tese central de sua própria demagogia social, qual seja, o chamado "socialismo prussiano", como uma loucura e uma tolice.[2]

Tudo isso nos permite ver claramente quais são os fundamentos da "metodologia" nacional-socialista. E também se pode complementar sua imagem a partir dos escritos de Hitler. Limitamo-nos também nessa questão a assinalar alguns pontos fundamentais, à luz dos quais se verá com clareza como, para Hitler e seus asseclas, não se trata simplesmente de teorias falsas e perigosas que devem ser refutadas com ajuda de argumentos intelectuais, mas de uma mistura das doutrinas reacionárias mais diversas amalgamadas com uma demagogia inescrupulosa, cujo valor depende somente do quanto, com sua ajuda, Hitler foi capaz de seduzir as massas.

Esse tipo de propaganda tem como fonte o desprezo soberano de Hitler pelo povo. "O povo – diz Hitler – tem em sua imensa maioria um temperamento e uma atitude tão femininos que seu modo de pensar e de agir se governa menos por meio da reflexão fria que por reações sentimentais".[3] Nessas palavras de Hitler se expressam, como podemos constatar, os resultados da "teoria aristocrática do conhecimento" do período imperialista e da filosofia social da "massificação" traduzidos na linguagem da demagogia prática. E este é o ponto de vista no qual Hitler se situa para elaborar seus métodos de propaganda. Trata-se de substituir o convencimento pela sugestão, de criar por todos os meios uma atmosfera sufocante de fé cega, de histeria de homens crédulos e desesperados. E também aqui vemos até que ponto a luta da filosofia da vida contra a razão – independentemente do quanto Hitler tenha chegado a conhecê-la – é a base ideológica da técnica pura da demagogia. A "originalidade" de Hitler consiste em ter sido o primeiro a aplicar a técnica da publicidade norte-americana à política e à propaganda alemãs. Seu objetivo é seduzir e ludibriar as massas. Em

---

[1] *Ibid.*, p. 237s.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] Hitler, *Mein Kampf*, München, 1934, v. I, p. 201.

sua obra principal, ele confessa que sua finalidade é demagógica: destruir o livre arbítrio e a capacidade de reflexão do homem. Dominar o truque para a conquista dessa finalidade é a única questão que Hitler estudou de forma consciente e sistemática. Nesse sentido, Hitler investiga todos os possíveis detalhes exteriores da sugestão e sugestionabilidade das massas. Daremos apenas um exemplo: "Em todos esses casos, trata-se de manipular a livre vontade dos homens. E isso diz respeito, antes de tudo, como é natural, aos grupos constituídos por homens de vontade contrária e nos quais se trata de infundir uma vontade nova. Pela manhã, inclusive ao longo do dia, é como se as forças volitivas desses homens resistissem com todo vigor contra a tentativa de se lhes impor uma vontade e uma opinião estranhas. Mas durante a noite, pelo contrário, eles se submetem muito mais facilmente à força dominadora de uma vontade mais vigorosa, pois na verdade todo grupo como esse representa um ringue de luta em que forças opostas se enfrentam. A arte oratória superior de uma natureza dominante de apóstolo conseguirá mais facilmente conquistar a vontade de homens cuja força de resistência foi debilitada de um modo mais natural que a daqueles que se encontram em plena posse de suas energias espirituais e volitivas".[1]

E com o mesmo cinismo, Hitler se manifesta sobre o programa de seu próprio partido. Reconhece que de vez em quando pode ser efetivamente necessário modificá-lo em alguns pontos. No entanto, admite que, de antemão e por princípio, é contrário a isso: "Porém, qualquer tentativa nesse sentido quase sempre é fatal. Serve apenas para gerar discussão sobre aquilo que deveria ser considerado firme e imutável... Como fazer com que os homens acreditem com fé cega na exatidão de uma doutrina, se a cada momento se introduzem em sua estrutura externa mudanças consistentes que induzem à insegurança e à dúvida?".[2]

Essa técnica de propaganda de Hitler tem relação com um dos poucos pontos sinceros de sua "visão de mundo": ele é um adversário apaixonado da verdade objetiva e combate também na vida contra tudo o que seja objetividade. Sente a si mesmo como agente de uma agenda capitalista cujas finalidades procura alcançar com técnica de propaganda implacavelmente hábil, conscientemente colocada além de toda a verdade ou de toda

---

[1] *Ibid.*, v. II, p. 531s.
[2] *Ibid.*, c. II, p. 511s.

exatidão objetivas. Nesse sentido, ele é um discípulo realmente competente da técnica publicitária dos Estados Unidos. Em suas discussões sobre a técnica da propaganda, em certos momentos ele expressa de um modo involuntariamente grotesco essa sua natureza mais íntima. Considere-se o seguinte exemplo: "O que dizer, por exemplo, de um anúncio que, propondo-se a promover uma marca nova de sabonetes, também chamasse outros sabonetes de 'bons'?... É exatamente o mesmo o que ocorre com a propaganda política".[1]

Mas essa mistura de filosofia da vida alemã e técnica publicitária norte-americana não tem nada de casual. Ambas são formas de expressão do período imperialista. Ambas apelam à falta de orientação e rumo das pessoas dessa época, a sua condição de cativos do sistema de categorias fetichizado do capitalismo monopolista, o seu estado de submissão e sofrimento, bem como a sua incapacidade de livrar-se dele. A única diferença é que o sistema publicitário norte-americano apela ao homem mediano, e, de fato, às suas demandas vitais mais diretas, em que se misturam a estandartização objetiva empreendida pelo capitalismo monopolista e o vago anseio de preservar a própria "personalidade" dentro desse quadro. Pelo contrário, a filosofia da vida se volta, por meio de rodeios muito complicados, à elite da intelectualidade, em que é muito mais ardente, ainda que – objetivamente – não menos condenada ao fracasso a luta interior contra a estandartização. Daí que a técnica publicitária, como forma de expressão direta do capitalismo monopolista, seja desde o primeiro momento cínico-demagógica, ao passo que a filosofia da vida se manteve durante um longo tempo numa de *bonna fide* ou pelo menos agindo por meios indiretos no terreno pseudocientífico e pseudoliterário. Porém, tanto uma quanto outra comungam objetivamente, a despeito de suas diferenças, o desvio de toda objetividade, do apelo unilateral aos sentimentos, às vivências etc. da tentativa de eliminar a razão e o discernimento racional e de desacreditá-los. Assim, é uma determinada necessidade social que faz com que os resultados e o método da filosofia da vida sejam levados à rua com a ajuda dos meios técnicos da publicidade norte-americana. Enquanto a filosofia da vida e o capital monopolista se encontram na pessoa de Hitler, a técnica mais desenvolvida desse capitalismo, a técnica norte-americana, se encontra com a ideologia mais desenvolvida do capitalismo monopolista e da reação do período imperialista, ou seja, com a ideologia alemã. A simples possibilidade desse paralelo, dessa unidade, mostra que

---

[1] *Ibid.*, v. I, p. 200.

toda barbárie e todo cinismo do período hitlerista só podem ser compreendidos e criticados partindo-se da economia, da estrutura social, das tendências de desenvolvimento social do capitalismo monopolista. Toda tentativa de compreender o hitlerismo como uma renovação dessa ou daquela barbárie termina necessariamente passando ao largo dos traços essenciais específicos do fascismo alemão.

A chamada ideologia dos fascistas de Hitler só pode ser corretamente exposta partindo-se dessa técnica publicitária cínica e sem escrúpulos, pois essa gente sempre se pergunta para que serve um pensamento, que utilidade contém, completamente independente de sua verdade objetiva, repudiando-a apaixonadamente e com o maior desprezo (e nisso é plena a coincidência com a filosofia moderna, desde Nietzsche, passando pelo pragmatismo, até nossos dias). Nesse ponto, essa técnica publicitária robusta e grosseira conflui, diga-se a propósito, com os resultados da filosofia da vida imperialista, com a visão de mundo dos intelectuais mais "refinados" desse tempo, pois o irracionalismo agnóstico que se desenvolveu na Alemanha desde Nietzsche, Dilthey e Simmel, até Klages, Heidegger e Jaspers, possui como resultado final o repúdio apaixonado da verdade objetiva, tal como se constata em Hitler a partir de outros motivos e com outros fundamentos. Essa conexão entre o irracionalismo da filosofia da vida e a visão de mundo do fascismo não concerne apenas a determinados produtos gnosiológicos isolados destinados, por suas sutilezas dificilmente compreensíveis, a reduzidos círculos intelectuais, mas antes a uma atmosfera espiritual geral de dúvida radical quanto à possibilidade do conhecimento objetivo, quanto ao valor da razão e do entendimento, a uma atmosfera de fé cega em "revelações" intuitivistas e irracionalistas que repudiam o entendimento e a razão, numa palavra: a uma atmosfera de credulidade histérico-supersticiosa, em que o obscurantismo da luta contra a verdade objetiva, contra a razão e o entendimento, se apresenta como a última palavra da ciência moderna, da teoria do conhecimento "mais avançada".

Devido a essas tendências afins no sentido da criação de uma atmosfera intelectual propícia à expansão e propagação dos absurdos fascistas, Rosenberg, o ideólogo maior do nacional-socialismo, demonstra certa simpatia pelos representantes mais típicos da filosofia da vida irracionalista; por exemplo, ele se refere de forma elogiosa a Spengler e Klages, ainda que rejeite o conteúdo concreto de suas doutrinas

e considere toda atividade dos dois como suplantada pelo nascimento do nacional-socialismo. Ainda que o irracionalismo da filosofia da vida fosse indispensável para o fascismo como atmosfera espiritual, ele era demasiado refinado, demasiado etéreo, demasiado sutil, vinculado de forma demasiado indireta aos fins do capitalismo monopolista alemão, para que pudesse ser posto diretamente a serviço de finalidades demagógicas grosseiras. Nesse sentido, é preciso recorrer àquela vinculação de filosofia da vida e teoria das raças que encontramos em Chamberlain. É aqui onde Hitler e Rosenberg encontram os meios teóricos diretamente utilizáveis para seus fins demagógicos: de um lado, uma visão de mundo para a intelectualidade alemã reacionariamente desfigurada, de outro, o fundamento para uma demagogia robusta e brutal, para uma doutrina aparentemente de fácil compreensão universal, com a qual se pode seduzir as massas desesperadas, extraviadas e em busca de salvação.

De Chamberlain, os nazistas extraíram a teoria "interior" da raça, as características raciais se decidem com fundamento na intuição. Ainda que a propaganda explore bastante as chamadas características fisiológicas (a forma do crânio, a cor do cabelo, os olhos etc.), o essencial permanece sendo a intuição. Um dos filósofos oficiais do hitlerismo, Ernst Krieck, expressa muito abertamente essa atitude diante da biologia: "A visão biológica do mundo – diz – significa algo essencialmente distinto da fundamentação da visão de mundo pela disciplina científica chamada 'biologia'".[1] Por isso em seus escritos programáticos também Rosenberg fala muito mais sobre a "alma" que de características raciais objetivas. Ele fundamenta isso por meio da seguinte revelação: "alma... significa raça segundo um ponto de vista interior".[2] Eis a continuação direta da teoria das raças chamberlainiana.

Em todas as outras determinações importantes, também constatamos que Rosenberg é um discípulo consciente de Chamberlain. Assim como este, nega a causalidade, rejeitando toda indagação a respeito da gênese. Nega, assim como seu mestre, a existência de uma história geral da humanidade: só existe história das raças individuais, especialmente dos arianos, dos germânicos. Mas também sua história é puramente aparente, pois, na realidade, o que há de bom nas raças é imutável. Rosenberg diz sobre isso: "A primeira grande e suprema realização mítica já não se aperfeiçoa mais no essencial,

---

[1] E. Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie*, Leipzig, 1936, v. II, p. 2.
[2] Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, 2. ed., München, 1931, p. 22.

apenas assume outras formas. O *valor* conferido a um deus ou a um herói é o eterno, tanto para o bem como para o mal... Pode morrer uma forma de Odin, mas Odin mesmo, reflexo eterno das forças anímicas primordiais do homem nórdico, vive hoje da mesma forma como há 5.000 anos". E resume do seguinte modo as consequências dessa construção: "O último 'saber' possível de uma raça está contido já em seu primeiro mito".[1]

Chega assim ao seu fim a luta interna travada no âmbito da filosofia da vida entre a tipologia objetivamente anti-histórica, antropológica, e a tentativa de erigir precisamente sobre tal base uma teoria da história irracionalista e contrária a toda legalidade. E, como é natural, assim como o terreno havia sido preparado, de um lado e sobretudo, por Chamberlain e, de outro e por outros caminhos, por Spengler, Klages, Heidegger e outros, o pleito termina com a vitória do anti-historicismo e a liquidação conceitual da história. Revela-se aqui à luz do dia, com clareza meridiana, a impossibilidade teórico-objetiva de conceber metodologicamente a história quando se elimina dela a ideia de progresso. E quando Rosenberg põe fim radicalmente a todo o pseudo-historicismo do período imperialista, ele apenas extrai à sua maneira mítico-demagógica as consequências de uma situação já implicitamente contida na antinomia cuidadosa de um Dilthey.

Essa concepção de raça, que coincide não só com Chamberlain, mas também com Gobineau, tem como consequência necessária o fato de que toda mudança seja considerada uma corrupção decorrente da mistura racial. Daí que Rosenberg se aproprie da ideia chamberlainiana do "caos dos povos", com seus dois perigos fundamentais: Roma e o judaísmo. E daí também que, assim como Chamberlain, ele considere como a fraqueza central do germanismo o fato de não possuir uma religião "adequada". Dada a total falta de importância de Rosenberg como pensador, não há por que investigar onde ele se limita a copiar Chamberlain e onde o modifica. Importante é o método pelo qual transforma a fraseologia reacionária de Chamberlain no programa de ação da demagogia nacional e social. E o mais importante, nesse sentido, é a radicalização da teoria ativista de Chamberlain em oposição ao fatalismo de Gobineau e do darwinismo social. Hitler e Rosenberg tomam de Chamberlain três pontos de vista fundamentais: em primeiro lugar, o conceito de "caos dos povos" e da luta

[1] *Ibid.*, p. 636; 641.

contra ele; em segundo lugar, a capacidade das raças se regenerarem; e, em terceiro lugar, a teoria das raças como um substituto da religião em sintonia com os novos tempos. Simultaneamente, eles radicalizam e simplificam demagogicamente os três complexos no interesse da política agressiva do imperialismo alemão.

No que se refere ao primeiro ponto, tanto em Rosenberg como em Chamberlain, Roma e o judaísmo ocupam o centro da luta como inimigos principais. Com a diferença de que agora essa luta já não é travada com as "nobres" armas literárias, como, a princípio, fazia principalmente Chamberlain, curvando-se continuamente ante este ou aquele judeu ou católico "proeminente", mas sim a partir de uma demagogia descarada e sem escrúpulos a serviço dos *pogroms*.

Já em Chamberlain vemos que os judeus são os portadores da ideia "funesta" de igualdade. Agora, equipara-se o capitalismo e o socialismo como emanações dessa ideia perniciosa, ambos são combatidos como fenômenos atuais do caos dos povos. Também aqui a corrente de uma velha tradição reacionária desemboca na demagogia social do hitlerismo. Como é sabido, as contradições do sistema capitalista fomentam em toda parte, durante o século XIX, um movimento romântico anticapitalista. A princípio, esse movimento apresenta méritos científicos relativamente consideráveis, dada a sua engenhosa crítica dessas contradições, que, em Sismondi, chega inclusive a destacar a necessidade das crises econômicas no capitalismo; e, no campo social, deparamos com algo semelhante no jovem Carlyle. A revolução de 1848, a aparição do socialismo científico e sua vinculação com a classe trabalhadora revolucionária alteram rapidamente a fisionomia do anticapitalismo romântico. Por se tratar da ideologia da pequena burguesia, esse movimento estava orientado desde o primeiro momento no sentido retrógrado (em Sismondi, para a produção simples de mercadoria dos tempos anteriores ao capitalismo; no jovem Carlyle, em direção à Idade Média como uma "economia ordenada" por oposição à anarquia capitalista). Essa tendência retrógrada permanece restrita ao plano puramente ideológico do desenvolvimento do anticapitalismo romântico, tanto mais porque a tendência a ele contígua de contrapor civilização e cultura contém necessariamente uma crítica da ausência de cultura no capitalismo desde o ponto de vista das grandes culturas do passado. Porém, a necessidade de adotar também uma posição diante do socialismo como a tendência que ultrapassa o capitalismo introduz uma mudança de rumo essencial: o princípio da "ordem" tende a ser buscado e encontrado cada vez mais no próprio capitalismo, claro está que sem renunciar de todo àquela crítica da cultura capitalista que ia buscar seu critério

no passado; mas agora se trata de extrair do grande capitalismo a força capaz de se sobrepor à anarquia. Esse é o ponto de vista de Carlyle depois da revolução de 1848. Porém, a formulação mais categórica dessa dupla tendência contraditória é dada, às vésperas do período imperialista, como vimos, por Nietzsche.

Desta situação social e da situação espiritual determinada por ela decorrem duas consequências. A primeira é que é preciso separar, no capitalismo, o "aspecto bom" do "aspecto ruim". Esse ponto de vista já se encontra em Proudhon, ao passo que os apologistas liberais vulgares se esforçam sempre por apresentar os aspectos "ruins" do capitalismo como momentos casuais e em vias de extinção. Essa tendência só poderá ser usada como parte integrante do anticapitalismo romântico com o aparecimento daquela apologética indireta que defende o sistema capitalista partindo precisamente de seus "aspectos ruins", de cujo desenvolvimento se espera a suplantação da anarquia do capitalismo liberal-vulgar, a conquista de uma nova ordem; portanto, quando o anticapitalismo romântico se converter em ideologia do capitalismo imperialista. Em segundo lugar – e em íntima relação com essa inflexão –, a repulsa do socialismo se vincula a essa nova posição diante do capitalismo: o socialismo se mostra agora como a continuação e a ampliação daquelas tendências anticulturais, hostis à personalidade do homem, que são combatidas no capitalismo e cuja suplantação real se espera que ocorra a partir do imperialismo, do capitalismo "regulamentado".

Essa inflexão é facilitada pelo fato de que, com a derrocada da economia clássica, desaparece do campo da intelectualidade burguesa toda cultura e todo saber sobre assuntos econômicos. A oposição econômica entre o capitalismo e o socialismo fica assim fora do círculo de sua consciência, e, uma vez que o socialismo procura suplantar o capitalismo numa direção orientada ao futuro, isto é, progressivamente, na linha do desenvolvimento superior das forças produtivas, coisa que esses intelectuais só conseguem enxergar do ponto de vista da técnica, e quando muito no plano da divisão do trabalho, não é difícil chegar aqui à tal identificação entre o capitalismo (rejeitado) e o socialismo. Um dos primeiros a formular essa identificação, e de um modo impressionante, foi Dostoiévski (em sua obra *Memórias do Subsolo*). E no campo da filosofia, também Nietzsche soube proclamar com muita eficácia essa ideia, ao englobar sob o nome de democracia tudo o que havia de reprovável no capitalismo. E o mesmo fizeram seus seguidores, Spengler e outros. Também nesse ponto, Rosenberg é o herdeiro de um longo desenvolvimento de

tomadas de posição enganosas, podendo utilizá-las facilmente a serviço de seus fins demagógicos. Assim Rosenberg luta contra "os últimos epígonos caóticos do imperialismo econômico liberal dos mercadores, cujos objetos de exploração terminam, por desespero, na rede do marxismo dos bolcheviques para concluir a obra iniciada pela democracia: o extermínio da consciência da raça e do povo".[1] E diz em outra passagem: "A autoridade que ignorava a raça pedia pela anarquia da liberdade. Roma e o jacobinismo em suas formas antigas e em suas configurações posteriores mais puras, em Babeuf e Lênin, se condicionam internamente de modo recíproco".[2]

Essa concepção da história constitui para Rosenberg o fundamento ideológico da demagogia social. Com sua luta contra o capital, o marxismo falseia, segundo ele, o problema real e atua no interesse do judaísmo internacional. A teoria das raças deve, pelo contrário, se perguntar "nas mãos de quem se encontra esse capital e mediante quais princípios ele é governado, dirigido ou controlado. Isso é em última instância o mais importante e decisivo".[3] A teoria das raças permite a possibilidade de simplificar todos os raciocínios complexos do anticapitalismo romântico ao reduzi-los ao problema do pertencimento racial. A demagogia social do fascismo pretende manter de pé o capitalismo monopolista reacionário alemão e salvá-lo do perigo revolucionário criado pela grande crise econômica. Daí a distinção estabelecida por Rosenberg e também por Feder entre o capital predatório e o capital criativo. Desse modo, com ajuda da demagogia social da teoria das raças e valendo-se do fato de que as massas não proletárias veem seu explorador no capital monetário e comercial, a indignação das grandes massas contra a exploração do capitalismo monopolista é posta nos trilhos do antissemitismo.

Ao mesmo tempo, a concepção chamberlainiana do caos dos povos serve como fundamento para justificar a agressão imperialista. Os estados contra os quais o imperialismo alemão nutre seus anseios de conquista são apresentados como "caos racial". Principalmente a Rússia. Mas também a França aparece como um expoente desse caos de povos; não se pode "considerá-la como uma nação europeia, pois hoje

---

[1] *Ibid.*, p. 433.
[2] *Ibid.*, p. 499.
[3] *Ibid.*, p. 547s.

ela é uma extensão da África governada por judeus".[1] E Hitler também considera "a França uma nação africana em solo europeu". Como se vê, Hitler e Rosenberg "fundamentam" as finalidades agressivas do imperialismo alemão baseando-se nos "princípios" da teoria das raças. E talvez seja interessante observar que a chamada visão de mundo dos fascistas também nesse ponto não passa de um simples truque publicitário, que, quando se precisa vender outra mercadoria, pode-se substituí-la pela propaganda, por outra de conteúdo inteiramente oposto. Assim, vemos como Rosenberg, na época em que os nazistas sonhavam com uma coalizão europeia contra a Rússia por meio "do pacto das quatro potências", "se esquece" subitamente de tudo o que havia escrito sobre a "negrificação" e a "conspurcação" dos franceses. De repente, a França que ele agora queria atrair como um aliado circunstancial deixa de ser um país "bastardo" para se converter num país de camponeses cujo traço fundamental era a "adoração da terra",[2] portanto, algo positivo aos olhos da "visão de mundo nacional-socialista".

Quanto ao segundo problema, o da regeneração das raças, Hitler admite expressamente sua possibilidade. Diz ele: "Isso implica um processo natural, ainda que lento, de regeneração, que vai eliminando pouco a pouco as contaminações raciais, até que fique um fundo racial de elementos puros e não se produza mais nenhum abastardamento".[3] Com isso, o fascismo adere aos teóricos das raças de vertente otimista, como Chamberlain e Woltmann. Mas, para estes, o problema da salvação da raça pura era um complexo de medidas higiênico-raciais. Tais medidas (fiscalização e proibição de matrimônios etc.) são assumidas também pelo fascismo, mas sua aplicação se converte agora em instrumento de uma tirania pavorosa e arbitrária. Hitler sabe perfeitamente que com as medidas cranianas, as árvores genealógicas etc., pode-se demonstrar tudo o que se queira. Daí que ele utilize o sistema de tais medidas como um meio de coação e chantagem. Nesse sentido, diz Ernst Krieck: "A raça se mede pelo modo e grau em que é capaz de servir à comunidade vital da raça e da nação".[4] O que significa afirmar que, no sistema fascista, a pureza racial é, por um lado,

---

[1] *Ibid.*, p. 606.

[2] Rosenberg, *Krisis und Neubau Europas*, Berlim, 1934, p. 10 s.

[3] Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, v. II, p. 443.

[4] E. Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie*, *op. cit.*, p. 544.

pressuposto para se chegar a algum lugar, mesmo que seja uma vida meramente suportável. E por outro lado, depende inteiramente da vontade dos dirigentes fascistas determinar quem deve ou não ser considerado racialmente puro. Aos olhos de um Goebbels, nem o aspecto exterior da pessoa nem sua árvore genealógica, por mais suspeitos que fossem, tinham a menor importância; mas quem se atrevesse a desmentir ou a manifestar a menor dúvida acerca de qualquer problema era imediatamente classificado como mestiço e corria o risco de ser condenado como "judaizado" em termos espirituais e caracterológicos.

É fácil se dar conta, pois, do motivo pelo qual o fascismo adotou a determinação das raças pelo "interior", da intuição de Chamberlain. Quando se propaga a teoria das raças no encontro com as grandes massas, é conveniente operar com as características raciais "exatas", discerníveis pelos sentidos e facilmente compreensíveis. Para o aparato de dominação do despotismo fascista, pelo contrário, o critério mais indicado, justamente por ser o mais arbitrário, é aquele critério "interior" formulado por Krieck. Desse modo, a ferramenta da regeneração e da conservação da pureza racial se converte num instrumento apto a manter em condição de obediência servil todo o povo alemão, isto é, para fomentar sistematicamente aquela falta de firmeza, aquele servilismo, aquela ausência de coragem cívica que têm sido desde sempre as características da miséria alemã, mas que jamais haviam alcançado semelhante apogeu como durante o fascismo com a política racial de Hitler.

É característico do desenvolvimento dessa moral fascista o fato de que já o próprio Chamberlain destaque a lealdade como a qualidade moral específica do homem germânico, oferecendo como exemplo – o que também é muito característico – o caso dos mercenários alemães que, em troca de dinheiro, desempenharam por toda a Europa um papel cruel e ignominioso, sempre a serviço de causas contrarrevolucionárias e antiprogressistas. Os velhos democratas alemães rotulavam esse período dos mercenários como uma das vergonhas históricas da Alemanha. Em Chamberlain, pelo contrário, ele põe de manifesto a qualidade moral decisiva dos alemães. E quando Krieck fala do homem heroico, define sua essência nos seguintes termos: "O destino exige do homem heroico a honra de que seja capaz de cumprir todas as ordens".[1]

Mas com isso não se esgota o significado desse complexo para o hitlerismo. Esse tipo de moral é utilizado para entronizar na própria Alemanha o domínio ilimitado de uma minoria.

---

[1] *Ibid.*, p. 59.

Rosenberg diz, traduzindo livremente uma ideia de Chamberlain, que nenhum povo, nem mesmo o alemão, constitui uma unidade racial. Donde se segue que é preciso assegurar por todos os meios a dominação dos melhores, da raça mais pura (da raça nórdica). Rosenberg afirma que na Alemanha existem pelo menos cinco raças, mas que só a raça nórdica é a que "dá autênticos frutos culturais" e prossegue: "destacar a raça nórdica não significa a disseminação na Alemanha do ódio racial, mas sim, pelo contrário, o reconhecimento consciente da existência de um elo de sangue no interior de nosso povo... Se um dia o manancial do sangue nórdico secar definitivamente, a Alemanha irá a pique, naufragando num caos desprovido de caráter".[1] O expoente desse sangue nórdico, propriamente falando, é, segundo Rosenberg, o movimento nacional-socialista; trata-se da "nova nobreza"; em sua composição se encontram uns 80% de nórdicos; a "prova" disso vai além da mera "estatística *per capita*".[2] Mostra-se aqui, ao mesmo tempo, a modernização da reação por meio da teoria das raças. O fascismo salva o predomínio dos *junkers* prussianos, mas os converte em apenas uma parte da nova nobreza, pois eles agora precisam dividir o parasitismo com novos parasitas, com a cúpula do movimento nazista. E para que nenhuma das partes integrantes dessa nobreza racial saia prejudicada, o fascismo procura estender até o máximo a zona de exploração que cabe a cada uma delas. Essa é a "nobreza de sangue e de desempenho" que Rosenberg quer instituir com base na pureza racial.

Já nas linhas anteriores fizemos referência à finalidade real, à finalidade superior do fascismo alemão: a dominação alemã sobre todo o mundo. O fascismo recolhe todas as velhas fantasias e pretensões de dominação forjadas pelo pior chauvinismo alemão, mas leva essa herança muito mais longe. Quando examinamos esta questão em conexão com a "visão de mundo nacional-socialista" devemos nos fixar antes de tudo em seu caráter aristocrático e em sua fundamentação pseudobiológica. Hitler diz que essa teoria das raças parte do valor superior ou inferior das distintas raças. E "se sente obrigado por esse conhecimento e conforme a vontade eterna que governa o universo a promover o triunfo dos melhores, dos mais fortes, e a exigir a submissão dos piores e dos mais débeis. Ele homenageia desse modo ideias fundamentais aristocráticas

[1] Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 544.
[2] *Ibid.*, p. 559.

da natureza e acredita na vigência dessas leis até entre os últimos indivíduos".[1]

A fundamentação biológica da dominação das classes exploradoras e dos povos colonizadores já era uma ideologia da inumanidade em Nietzsche e no darwinismo social; pois eles apresentavam os oprimidos como seres vivos de uma natureza por princípio distinta, "biologicamente" destinados à exploração e à escravidão. Ora, essa tendência é levada mais adiante por Hitler. Ele diz: "Uma das premissas mais essenciais para a formação das culturas superiores é a existência de homens inferiores... Não há dúvida de que a primeira cultura da humanidade se deu menos em razão da domesticação de animais do que do emprego de homens inferiores".[2]

O ariano, o germânico, é, aos olhos da teoria das raças, um ser vivo qualitativamente distinto, sob todos os pontos de vista, das demais raças humanas. Eles não falam uma língua comum em nenhum dos campos das atividades humanas; por princípio, é impossível que se entendam, a menos que ocorra uma corrupção, uma contaminação da raça pura. Qualquer sentimento de humanidade, por mais leve que seja, para com os inimigos do fascismo, os quais, segundo a teoria "interior" da raça, pertencem *eo ipso* a raças inferiores, constitui, em quem quer que sinta semelhante emoção, um sinal claro de impureza racial. O fascismo educa todo o povo alemão no princípio da inumanidade, ou, melhor dizendo – se recordarmos nossas considerações anteriores –, coloca todo o povo sob uma pressão despótica, que obriga todos a se comportarem de um modo bestialmente inumano, que institui prêmios para a inumanidade, expulsando da "comunidade do povo" e transformando num marginal quem quer que se porte humanamente.

Essa separação qualitativa dos homens em raças superiores e inferiores define toda a "visão de mundo nacional-socialista". No campo da filosofia, já havíamos nos deparado com essa teoria em Chamberlain, e Rosenberg se encarrega de aplicar conscientemente suas sugestões em todos os campos da teoria do conhecimento, da estética etc. Mas isso não é nada mais do que a fundamentação ideológica da prática amedrontadora implementada pelo nacional-socialismo, desde o primeiro momento, contra os melhores homens do povo alemão e de outros povos, e que, desde a guerra mundial,

---

[1] Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, v. II, p. 421.
[2] *Ibid.*, v. I, p. 323.

suscitou tanto ódio, asco e pavor em toda a humanidade. E Rosenberg tem absoluta razão quando, depois de destacar os méritos de Chamberlain, diz: "a história do mundo concebida como história das raças é a renúncia atual a esta teoria decadente da *humanitas*".[1]

Isso conduz os alemães ao seguinte absurdo: considerar como um animal todo aquele que, dentro do país, pense diferente e, fora dele, pertença a outro povo; ora, como animal de caça, ora como animal de matadouro. A agressão imperialista alemã do tipo hitlerista-rosenbergiano institui, assim, sob a forma da teoria das raças, um verdadeiro canibalismo moderno, a que chama de visão de mundo; extrai todas as possíveis consequências bárbaras contidas na doutrina reacionária da desigualdade da teoria das raças, levando-a ao extremo da máxima bestialidade. Daí que Hitler e Rosenberg critiquem continuamente o chauvinismo e o nacionalismo de antigamente. Por outro lado, trata-se de uma crítica que em parte é demagogia, de modo a atrair as massas insatisfeitas com o regime dos Hohenzollern, e que não se deixariam conquistar facilmente por essa renovação (debilidades da propaganda dos nacional-alemães). Mas essa crítica move-se sobretudo no sentido de acentuar a agressão chauvinista; segundo ela, o velho nacionalismo dos Hohenzollern não era agressivo o bastante, pecando pelo excesso de humanidade e indecisão.

Hitler se manifesta contra os velhos planos de colonização e expansão da monarquia dos Hohenzollern. Com especial veemência, ele critica o propósito de assimilar de forma violenta, mediante a germanização, os povos conquistados. Segundo ele, a solução é exterminá-los. As pessoas não compreendiam, diz ele, "que a germanização só pode ocorrer no domínio do solo, mas nunca dos homens".[2] Isso equivale a sustentar que o *Reich* alemão deve ampliar-se, conquistar terras férteis e expulsar ou exterminar as populações que nelas encontre. O programa da política exterior de Hitler havia sido formulado já muito antes da tomada do poder, nos seguintes termos: "A política exterior do Estado popular deve assegurar a existência neste planeta da raça daqueles reunidos em torno do Estado, estabelecendo uma relação sã, vital e natural entre o número e o crescimento do povo, de um lado, e, de outro, a extensão e a qualidade do solo[3]".

---

[1] Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 588.
[2] Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, v. II, p. 438.
[3] *Ibid.*, v. II, p. 728.

Essa teoria do "espaço vital" dos fascistas serviu de base para a agressão criminosa da Alemanha hitlerista contra a União Soviética. A partir do *Minha Luta,* de Hitler, pode-se perceber claramente que esse plano faz parte do movimento fascista desde o primeiro momento (Também aqui não é sem interesse constatar qual atitude a elite fascista assume perante sua própria teoria). Já vimos que o suposto fundamento teórico sobre o qual repousa tanto a estrutura interna quanto a agressão externa do estado hitlerista é a dominação do "sangue nórdico". Daí que Hitler e Rosenberg tenham sempre flertado com os povos do norte, "descendentes de um tronco comum". Mas quando no decorrer da Guerra Mundial se viu que esses povos não se submetiam voluntariamente à "nova ordem" europeia, que não se deixavam voluntariamente "quislinguizar", Rosenberg, numa circular, expedida conjuntamente por ele e por Martin Bormann, o secretário de Hitler, declarou prontamente que aqueles povos não eram arianos de puro sangue, mas uma mistura de povos, uma raça bastarda com elementos finlandeses e mongóis, eslavos, celta-gauleses etc. Ao mesmo tempo, o "eixo" Berlim-Roma-Tóquio, que fazia uma aliança com os imperialistas japoneses, condicionou a propagação dos japoneses como os "prussianos do Oriente". Também nesse quesito, a teoria das raças é, para Hitler e Rosenberg, um simples instrumento de propaganda, quer dizer, a publicidade de uma simples "marca de sabonete" do imperialismo alemão agressivo.

E assim, Hitler e Rosenberg proclamam, com total cinismo, a bestialidade da conquista do mundo pela Alemanha. E dentro dela as botas das SA e das SS esmagam todos os que se erguem contra esses planos diabólicos: em primeiro lugar, o movimento dos trabalhadores e com ele tudo o que possa lembrar razão, ciência e humanidade. E a fim de criar a atmosfera útil em que se possa cumprir essa "educação" das massas alemãs para tais atrocidades, resgata-se do passado tudo aquilo que existe de reacionário, chauvinista e inumano. Em relação com isso, é preciso agora considerar o terceiro complexo de problemas: a restauração do plano chamberlainiano da religiosidade germânica adequada. A dominação despótica do nacional-socialismo não pode tolerar junto de si nenhum poder ideológico. A "visão de mundo nacional-socialista" precisa se converter num sucedâneo da religião.

Nesse sentido, a tendência de modernização que se nota já em Chamberlain é essencial. Rosenberg, pessoalmente um intelectual degenerado e decadente, possui um bom faro para as obscuridades ideológicas que surgem na Alemanha,

entre os intelectuais, depois da derrota catastrófica que se seguiu à Primeira Guerra Mundial imperialista: o afastamento das velhas religiões para a necessidade incessante de uma nova fé, de uma nova superstição, cujas formas de manifestação consistem na credulidade, no obscurantismo e em buscas confusas. Por isso, escreve ele: "Milhões de pessoas vagam, desorientadas, entre as hostes do caos marxista e dos crentes das igrejas: completamente destruídos por dentro, à mercê de doutrinas confusas e de 'profetas' ambiciosos, mas em grande parte impelidos também por um anseio vigoroso por novos valores e novas formas"[1]. Mesmo um reacionário de velha cepa, como o destronado Imperador, escreveu a Chamberlain em 1923: "A igreja fracassou".[2]

O movimento nacional-socialista surge assim com a pretensão de instituir uma nova religião. No entanto, antes da tomada de poder, Hitler se mostra nesse ponto muito cauteloso, de modo a não ofender os adeptos das religiões históricas que ele almeja atrair para o seu lado; por isso, proclama a liberdade religiosa, a neutralidade do movimento nacional-socialista perante as questões religiosas. Após a tomada de poder, porém, os fatos, a opressão ao catolicismo, a ofensiva contra a igreja protestante, a perseguição aos católicos rebeldes e protestantes ortodoxos, deixam claro como ele entendia na prática essa liberdade religiosa.

Mas essas tendências já se manifestavam claramente nos escritos de Rosenberg anteriores à tomada de poder por Hitler; como já foi dito, Rosenberg herda o plano de germanização do cristianismo, esboçado por Lagarde e Chamberlain. O Antigo Testamento deve ser abolido como livro sagrado;[3] a proclamação de Jesus Cristo como germânico já era um ponto programático da renovação chamberlainiana da religião. Para Rosenberg, Jesus Cristo já estava calçado com as botas da SA: "Jesus hoje se mostra a nós como um senhor consciente de si mesmo".[4] Ao mesmo tempo, Rosenberg determina que esse cristianismo arianizado e "desjudeizado" se converta em instrumento para a submissão da vontade por parte da política imperialista do fascismo: "Mas um movimento religioso alemão que quer se converter num movimento popular

---

[1] Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 564.
[2] Chamberlain, *Briefe*, *op. cit*, v. II, p. 265.
[3] Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 566.
[4] *Ibid.*.

deve declarar que o ideal do amor ao próximo tem de se submeter incondicionalmente à ideia de honra nacional".[1]

O que Hitler e Rosenberg entendem por "honra nacional" se depreende claramente de tudo o que já expusemos aqui. Para criar esse substitutivo fascista da religião, Rosenberg faz culminar sua teoria das raças no mito da grandeza germânica, procurando também aqui unificar ecleticamente todas as tendências reacionárias de um século inteiro, desde o romantismo feudal até a filosofia da vida imperialista. "Uma das mais grandiosas tarefas de nosso século consiste em dar forma, como igreja alemã, aos anseios da alma da raça nórdica sob o signo do mito do povo".[2]

E o próprio Hitler declara, em 1932, perante Rauschning: "Só se pode ser germânico ou cristão. Não é possível ser as duas coisas a um só tempo... Não é possível converter Jesus Cristo num ariano, isso é um absurdo". (Não deixa de ser interessante, novamente, observar o que Hitler pensa sobre os esforços das teorias das raças de seus filósofos da vida, Chamberlain e Rosenberg). E continua: "O que podemos fazer? A mesma coisa que fez a igreja católica quando impôs sua fé aos pagãos: conservar o que é útil, mudando seu sentido[3]".

Todas essas tendências do fascismo alemão, demagógicas na forma e, no que respeita ao conteúdo e essência, arbitrárias e despóticas, se concentram em sua teoria do Estado e em sua prática política. Como é sabido, o desenvolvimento alemão nos tempos modernos transcorreu por outros caminhos que não aqueles da Europa ocidental e da Rússia. Enquanto a dissolução do feudalismo fazia nascer ali os Estados nacionais unitários, na Alemanha, a dissolução do feudalismo trazia consigo o despedaçamento do Estado. Por isso dizia Lênin, com razão, que o problema central da revolução burguesa, na Alemanha, era a criação da unidade nacional. E essa situação gera, no desenvolvimento da Alemanha, uma série de consequências muito peculiares, todas elas desfavoráveis e sempre vinculadas ao fortalecimento da reação. Em primeiro lugar, na Alemanha o absolutismo não apresentou aqueles traços progressistas que podemos observar onde quer que se apresente como órgão de implantação de um Estado baseado na unidade política da nação. Em segundo lugar, essa trajetória segue vinculada ao desenvolvimento retardatário e débil da classe burguesa, a uma firme preservação

---

[1] *Ibid.*, p. 570.
[2] *Ibid.*, p. 575s.
[3] Rauschning, *op. cit.*, p. 49s.

dos resquícios feudais e ao predomínio político da nobreza. E, em terceiro lugar, a revolução democrático-burguesa é, aqui, mais frágil e confusa, e se encontra mais exposta a extravios reacionários que em outros lugares, uma vez que tem como objetivo fundamental a instauração do poder central ainda inexistente e não a transformação democrático-progressista do que já existe.

Esses traços dominam também, naturalmente, o desenvolvimento da Ideologia Alemã. Eis o que diz Marx, falando das consequências do desenvolvimento de classe tardio da Alemanha relacionado com a trajetória descrita acima: "A consequência necessária disso foi que, durante a época da monarquia absoluta – que se apresentou ali em sua forma mais deformada possível, a semipatriarcal –, a esfera específica à qual cabia a administração do interesse público por meio da divisão do trabalho obteve uma independência anormal, que ainda foi aprofundada na burocracia moderna. Desse modo, o Estado se constituiu como um poder aparentemente autônomo e manteve até hoje na Alemanha essa posição, que em outros países foi apenas passageira – uma fase de transição".[1] Assim, pois, enquanto que em outros países a ideologia do absolutismo, ainda que faça do Estado um Leviatã, reflete claramente a luta de classes e os interesses de classe e a posição e função do Estado diante dessas lutas – claro que nunca de um modo completo ou consciente –, na Alemanha surge, como consequência do atraso que acabamos de esboçar, a teoria do Estado como corporificação da ideia absoluta, teoria que degenera em mística e na deificação do Estado. (Isso também é claramente visível na filosofia do direito de Hegel).

As tendências reacionárias do século XIX e do século XX se movem em grande parte nessa direção. A deificação do Estado é, indiscutivelmente, um dos fundamentos ideológicos daquela crítica retrógrada às democracias ocidentais e daquela glorificação do atraso da Alemanha, a que já nos referimos inúmeras vezes. E nessa trajetória cabe um papel bem importante ao neo-hegelianismo imperialista, que toma por base – ressaltando-os – os aspectos reacionários da filosofia de Hegel. No entanto, o fascismo não é a simples continuação das tendências reacionárias usuais, mas o ponto de culminação qualitativamente acentuado do desenvolvimento reacionário da Alemanha;

---

[1] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 98 (ed. bras.: *A Ideologia Alemã*, *op. cit.*, p. 194).

Dimitroff tem razão quando diz que o fascismo não significa simplesmente a mudança de um governo burguês por outro, mas algo além: uma mudança de sistema.

Intimamente vinculada a essa situação se encontra a demagogia fascista na questão do Estado. Nesse ponto, como em todos os demais, Hitler assume uma postura demagógica, pseudorrevolucionária, para explorar em proveito de sua propaganda a desilusão das massas diante do desenvolvimento estatal anterior do país, sua alienação em relação ao Estado. Em seus ataques contra o sistema estatal vigente e contra seus defensores ideológicos, se mostra muito radical e até "revolucionário". Diz ele: "Não pode haver uma autoridade do Estado como um fim em si, pois isso seria como declarar intangível e sagrada toda tirania nesse mundo... Não se deve esquecer, em termos gerais, que não é a posse de um Estado, e menos ainda a de um governo, o fim último da existência do homem, mas sim a conservação de sua espécie. E quando esta corre o risco de ser oprimida ou inclusive destruída, o problema da legalidade fica relegado a um segundo plano...O direito do homem rompe o direito do Estado...[1]". E de tais premissas se segue, segundo Hitler, "que o Estado não constitui um fim, mas um meio. É, decerto, o pressuposto para uma cultura humana superior, mas não sua causa. Essa condição radica, pelo contrário, exclusivamente, na existência da raça capacitada para a cultura".[2]

Nessa demagogia de Hitler, emoldurada por um estilo revolucionário, se expressa, ao mesmo tempo, seu antidemocratismo extremo. Também sob uma forma enganosamente demagógica, aproveitando-se de todos os absurdos reacionários acumulados pelos ideólogos do imperialismo alemão para justificar a superioridade da Alemanha retardatária frente às democracias ocidentais. Como é natural, Hitler coloca para isso no centro de sua agitação, como o fizera para definir o Estado, a demagogia inescrupulosa do racismo. A democracia é, para ele, como já o fora para Chamberlain, uma instituição judaizada: "Só o judeu pode exaltar uma instituição tão suja e mentirosa como ele mesmo".[3] No entanto, Hitler não opõe à menosprezada democracia judaico-ocidental a velha monarquia alemã, tal como faziam os reacionários de antigamente,

---

[1] Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, v. I, p. 104 s.
[2] *Ibid.*, v. II, p. 431.
[3] *Ibid.*, v. II, p. 99.

mas antes inventa como rótulo para encobrir seu despotismo planejado um novo lema: o lema da democracia germânica. Frente à democracia judaica "se ergue a verdadeira democracia germânica, que consiste na escolha livre do *Führer* e traz consigo a obrigação por parte deste de assumir a plena responsabilidade por seus atos e por sua conduta. Não há nela nenhum tipo de votação da maioria sobre assuntos concretos, mas somente a designação de um único homem que, uma vez designado, responde com bens e vida por suas decisões".[1] (Também o conteúdo dessa demagogia hitlerista tem por detrás uma longa história. Limitar-nos-emos a recordar, nesse sentido, a conversa de Max Weber com Ludendorff, citada mais acima). Em outro trecho de sua obra, Hitler dá a seguinte definição, ainda mais clara, do que é "a democracia germânica": "*autoridade de todo Führer perante os que estão embaixo e responsabilidade perante os que estão em cima*".[2] Qualquer um que conheça um pouco da história alemã se dará conta de que esse suposto princípio da democracia germânica não passa de uma modernização do axioma sobre o qual repousa a organização militar do Rei Frederico II, da Prússia, que dizia que os soldados deviam temer mais seus sargentos que o inimigo.

Naturalmente, não se pode perder de vista que essa suposta nova teoria hitlerista do Estado tem profundas raízes no desenvolvimento do Estado prussiano alemão e em sua ideologia. A concepção hitlerista do *Führer* é simplesmente uma variação modernizada e plebiscitária da velha concepção prussiana do rei, da teoria do "governo pessoal" do monarca responsável por seus atos somente perante Deus. Ela também está relacionada à teoria da restauração de Haller, que concebia o Estado como patrimônio privado do rei, administrado autoritariamente por este; bem como à teoria do Estado de Stahl, o conservador prussiano com forte influência filosófica do último Schelling, e à concepção do rei romântico-reacionário da Prússia Frederico Guilherme IV, de quem foram mentores Haller e Stahl, e que jamais tolerou que entre o rei e o povo se interpusesse "um pedaço de papel" (a Constituição), de modo a menosprezar a liberdade autocrática de ação de um monarca inspirado por Deus.

A "democracia germânica" é, decerto, a total negação da igualdade entre os homens. Hitler diz: "Esse mundo burguês degenerado

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, v. II, p. 501.

não percebe que se trata aqui realmente de um pecado contra a razão; é uma quimera criminosa acreditar que se pode adestrar um prossímio até fazer dele um advogado, enquanto milhões de homens que pertencem à mais alta raça cultural são obrigados a permanecer em postos completamente indignos"[1]. Com cinismo ainda mais brutal, Rosenberg formula essa doutrina da desigualdade de princípio dos homens com base na teoria das raças. Em 1932, por ocasião do processo Potempa, em que foram condenados à morte alguns assassinos nazistas bestiais de trabalhadores, a quem Hitler expressou sua simpatia num telegrama, Rosenberg declarou o seguinte: "Mostra-se aqui claramente a diferença abismal que separa para sempre nosso modo de pensar e sentir o direito, do modo como o pensa e sente o liberalismo e a reação. Característico do direito hoje vigente, contra o qual se insurgem todos os instintos sadios de autoconservação de um povo, é o postulado de que um homem é igual a outro".[2]

À primeira vista, trata-se simplesmente de uma demagogia charlatanesca e vazia para explorar a desilusão causada às massas pela República de Weimar e assim conduzi-las para atividades pseudorrevolucionárias – na verdade, contrarrevolucionárias. Porém, a questão é ainda mais complexa. O Estado hitlerista torna real de um modo terrível todos os sonhos reacionários de "onipotência" do Estado. Jamais houve um Estado tão desmedidamente poderoso, capaz de se intrometer despoticamente e de uma maneira tão absoluta em todas as manifestações da vida do homem. E tampouco se trata aqui de meros abusos arbitrários, mas sim da própria essência diabolicamente tirânica do Estado fascista. A ordem popular nacional-socialista, diz o secretário de Estado Stuckart, "abraça de modo amplo a existência terrenal do homem alemão". O que significa dizer que o Estado tem direito de interferir a seu bel-prazer em todas as manifestações de vida do indivíduo. E o fascismo hitlerista rechaça por princípio toda proteção aos direitos individuais, toda garantia jurídica. Isso seria igualmente liberalismo. A concepção liberal do Estado, continua Stuckart, "colocava o indivíduo e a sociedade em oposição ao Estado, uma vez que... acreditava precisar tomar medidas para liberar o cidadão das amarras de um poder estatal demasiado poderoso e garantir seus direitos pessoais

---

[1] *Ibid.*, v. II, p. 479.
[2] Rosenberg, *Blut und Ehre*, München, 1934, p. 71.

contra as intromissões do Estado".[1] O fascismo alemão aniquila essas garantias jurídicas pessoais do indivíduo.

A polêmica demagógica e pseudorrevolucionária contra as velhas teorias do Estado se transforma, assim, quando da tomada de poder por Hitler, na fundação do completo despotismo da camarilha de Hitler, que se move à vontade, livre de qualquer tipo de impedimento. A "doutrina do Estado" do hitlerismo se propõe antes de tudo a dar um "fundamento teórico" a esse despotismo desenfreado e arbitrário, bem como liquidar, no Estado fascista, quer na teoria quer na prática, com tudo o que diga respeito ao direito e à segurança jurídica. Rosenberg formula claramente a doutrina fascista do direito apoiando-se, para isso, no suposto princípio jurídico da antiga Índia: "Direito é o que os homens arianos consideram justo[2]".

Hitler já havia se manifestado programaticamente, antes da tomada de poder, contra a igualdade jurídica perante o Estado, quando declarou que o futuro Estado distinguiria os cidadãos de raça pura daqueles privados totalmente de direito. Princípio que o Estado fascista implanta mais tarde tomando como base a teoria das raças "interior". O secretário de estado, Stuckart, mencionado mais acima, explica abertamente que a concessão dos direitos de cidadania obedece, caso a caso, "ao exame individual da dignidade de cada um", porém, "sem que as leis digam expressamente quem deve ser considerado como membro da comunidade de sangue".[3] Essa decisão fica totalmente ao arbítrio ilimitado da camarilha formada pela cúpula do governo de Hitler.

O fascismo também fundamenta essa arbitrariedade no terreno dos "princípios", apelando demagogicamente, mais uma vez, para a indignação que a igualdade jurídica puramente formal do direito suscita nas massas, sob o Estado democrático, em função do seu contraste gritante com a desigualdade no plano material. O novo *Reich*, diz Stuckart, não é mais um Estado de direito, mas o Estado de uma concepção de mundo baseada na moral alemã". E em seguida mostra, à luz do desenvolvimento jurídico do Estado hitlerista, como nele vão perdendo sentido todas as velhas categorias jurídicas, incluindo a

---

[1] Lammers *et al.*, *Grundlagen, Aufbau und Wirtschaftsordnung des nationalsozialistischen Staates*. Berlim, 1936, v. XV, p. 16 s. (organizado por Lammers, secretário de estado e Chefe da Chancelaria do *Reich*).

[2] Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 539.

[3] Lammers *et al.*, *idem*, p. 24.

da Constituição: "O conceito formal de Constituição... perdeu sua importância no *Reich* alemão[1]".

Essa situação de absoluta privação de direitos da população, incondicionalmente entregue à arbitrariedade despótica da camarilha da cúpula hitlerista, é justificada mediante o argumento de que o Estado nacional-socialista rompe com os velhos conceitos "burgueses" de neutralidade e objetividade do passado. Novamente, trata-se aqui de se valer da indignação das massas diante da hipocrisia do suprapartidarismo do Estado antigo, a fim de fazer crer que o domínio arbitrário fascista consiste num passo adiante. Outro secretário de estado fascista, o presidente do Supremo Tribunal do Estado, Roland Freisler, diz a este propósito: "O Estado se converte conscientemente em soldado da visão de mundo nacional-socialista junto ao povo alemão... Ponto de partida e meta de toda ação nesse Estado não é um indivíduo, mas o povo em sua sucessão eterna de gerações".[2]

Desse modo, segundo a propaganda fascista, a democracia germânica é implementada no terreno institucional. Que essa democracia, na realidade, não passa de aniquilação total de toda influência do povo nas decisões do Estado, é o que se pode deduzir de nossas considerações até o momento. A propaganda nazista se empenha, porém, em apresentar essa situação de escravização, esse servilismo institucionalizado como a politização geral do povo. O chefe do departamento de imprensa do *Reich*, Otto Dietrich, oferece-nos uma clara imagem de como os nazistas esperam que seja essa "democracia germânica", essa politização do povo. "O nacional-socialismo não pede ao indivíduo que intervenha na política. Essa arte fica reservada aos poucos indivíduos vocacionados e eleitos para isso. Mas exige que cada membro do povo alemão pense e sinta politicamente". Esse pensamento político não é "algo complicado, confuso e cientificamente problemático, mas algo simples, claro e unitário". E Dietrich explica no que isso consiste. O *Führer* é o "executor da vontade do povo", não por meio da escolha, mas sim em decorrência "daquela vontade imanente de autoafirmação, inerente por razões de sangue a cada povo".[3]

Tudo isso não é outra coisa senão a ditadura sem limites do *Führer* sob a máscara da democracia germânica (na verdade, o *Führer* é um porta-voz

---

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] *Ibid.*, v. XVII, p. 6s.
[3] *Ibid.*, v. II, p. 9.

da ala mais reacionária e agressiva do capitalismo monopolista alemão). A inaudita escravização e o servilismo sem escrúpulos que assim surgem são expressos com máxima clareza na introdução dessa coletânea de onde extraímos as palavras de Stuckart, Freisler e Dietrich. Segue-se mais uma: "Toda decisão efetiva se encontra nas mãos do *Führer*; e se ele decide de modo diferente daquele que se expõe na presente coletânea – de caráter oficial – não é porque o nacional-socialismo mudou a sua visão, mas porque os autores não souberam interpretar bem a verdadeira posição nacional-socialista ante os problemas específicos".[1]

Essa ditadura do *Führer* só pode engendrar lacaios e aproveitadores da parte mais reacionária e mais agressiva da reação imperialista alemã. Sua "democracia germânica" produz o tipo mais repugnante de homem, aquele que é incondicionalmente servil com os de cima e cruel e incondicionalmente tirânico com os de baixo. Os elementos de tal tipo foram produzidos ininterruptamente no povo alemão em função da "miséria alemã". Quem conhece a literatura alemã progressista já viu esse tipo sendo fustigado (basta pensar numa obra como *O Súdito*, de Heinrich Mann, onde, mediante uma sátira aniquiladora, é representado o fenômeno guilherminiano desse tipo). Mas o que até então brotava, por assim dizer, espontaneamente do atraso alemão e de sua idealização ideológica se converte, com o fascismo, no produto consciente da "educação" hitlerista.

Não é em vão que Hitler e Rosenberg, nas obras que servem de referência para a visão de mundo fascista, se ocupem detalhadamente dos problemas da moral e da educação. Assim como Chamberlain considerava a lealdade como o centro da moral ariano-germânica, Rosenberg considera a honra. O que eles entendem por honra se deduz claramente do que já expusemos até aqui. A "honra" de Rosenberg é uma frase vazia e pomposa que só serve para mascarar demagogicamente o total amoralismo dos hitleristas. Também Hitler se pronunciou sobre esse amoralismo em suas conversas privadas com Rauschning: "Os lugares comuns da moral são indispensáveis para as massas. Nada seria mais errôneo para um político que adotar a postura do super-homem amoral... É claro que não transformarei numa questão de princípio a ação amoral no sentido convencional

[1] *Ibid.*, Introdução, p. 9.

simplesmente, não adoto nenhum princípio, e isso é tudo”.[1]

Como Hitler concebe concretamente sua “obra educativa”, é o que ele mesmo explica de um modo igualmente inequívoco em suas conversas com o Rauschning. E quando este lhe questiona acerca dos maus-tratos nos campos de concentração, ele replica: “*A brutalidade inspira respeito*...O homem simples das ruas só respeita a força bruta e a falta de consciência. O povo precisa ser mantido em um temor saudável. Deseja temer algo. Por que tagarelar acerca da brutalidade e indignar-se diante das torturas? As massas desejam isso. Desejam algo que lhes infunda o calafrio do pânico”.[2]

Mas isso não é senão um dos lados da “obra educativa” do hitlerismo, aquele voltado para as grandes massas. Para a cúpula fascista, sob Hitler, vigora a máxima moral da corrupção irrestrita, a máxima do “enriquecei-vos”! Também a esse respeito, ele se expressa com toda franqueza e cinismo a Rauschning: “Concedo aos meus liberdade total... Faça o que quiser, mas não deixe que lhe peguem... Ora, saímos do buraco para depois irmos embora de mãos vazias?” Porém, essa máxima do “Enriquecei-vos!” tem, além disso, para Hitler, outra vantagem de caráter “educativo”: ao se conhecer os crimes dos membros não confiáveis do partido, é mais fácil tê-los nas mãos. E assim surge, no seio da “elite” do partido, um sistema de espionagem e denúncia mútuas: “Todos se encontram nas mãos uns dos outros e ninguém é mais senhor de si mesmo. Eis o resultado desejado da máxima do ‘Enriquecei-vos’”.[3]

E como o “Terceiro *Reich*” repousa inteiramente sobre uma hierarquia de líderes e sectários, numa estrutura que se estende desde o guarda local até o chanceler, o método cínico de Hitler é capaz de degradar moralmente as mais amplas camadas do povo alemão com sua mistura de corrupção e embrutecimento. As pessoas precisam escolher entre converter-se em verdugo corrompido ou vítima de tortura. E dessa pressão sistemática surge o tipo bárbaro do soldado de Hitler, de cujos crimes a Europa inteira foi vítima até o dia em que o Exército Vermelho e seus aliados triunfaram e deram um basta na sanha nazista.

---

[1] Rauschning, p. 281.
[2] *Ibid.*, p. 83.
[3] *Ibid.*, p. 94s.

O barbarismo é, para os seguidores de Hitler, um princípio. Eis como Hitler se expressa sobre isso com Rauschning na época de seus conflitos com os nacional-alemães de Hugenberg: "Eles me consideram um bárbaro sem educação. Sim, somos bárbaros e queremos sê-lo. Isto é para nós uma honra! Rejuvenesceremos o mundo!"[1] (Sabemos que esse pensamento celebrado na Guerra Mundial imperialista foi expresso primeiramente por Nietzsche). O significado desse "rejuvenescimento" foi revelado pelos fatos terríveis do regime hitlerista na Alemanha e do exército de Hitler em toda a Europa. Porém, nunca é demais repetir que esses fatos não devem ser considerados como excessos, mas antes como consequências lógicas e inevitáveis do regime hitlerista, como aquilo a que Hitler se propunha alcançar. Eis outra das metas de seu sistema sobre a qual ele se expressa com toda a franqueza que é natural de uma conversa privada: "Minha doutrina é dura. É preciso eliminar neles (nos jovens educados por Hitler, G. L.) tudo o que seja fraqueza. Nas fortalezas de minha ordem se criará uma juventude diante da qual o mundo recuará apavorado. Uma juventude veemente, ativa, senhorial, impávida, brutal. Eis o que almejo. Uma juventude que não conheça nem fraquezas nem indulgência. Quero ver brilhar um dia em seus olhos o esplendor do orgulho e da independência de uma ave de rapina... Desse modo exterminarei milhares de anos de domesticação da humanidade e então possuirei um material humano puro e nobre. Com ele, a nova ordem poderá ser enfim criada". Mas não por uma via intelectual, é claro. "O saber é funesto para meus jovens".[2] "O que eles necessitam é de disciplina e não devem conhecer o medo da morte".[3] Eis como Hitler põe a nu o conteúdo real das palavras demagógicas de Rosenberg sobre a "honra".

Nesse terreno, Hitler conseguiu implementar em termos práticos suas finalidades reais. Embora seus planos aventureiros de impor a todo o mundo civilizado a dominação da Alemanha tenham fracassado vergonhosamente, não se pode negar que ele conseguiu corromper e brutalizar uma parte importante do povo alemão. Para isso, ele se valeu, como já vimos, de todas as teorias obscurantistas e reacionárias decorrentes do atraso da Alemanha, utilizando-as habilmente com cinismo demagógico e de

---

[1] *Ibid.*, p. 86.
[2] *Ibid.*, p. 252.
[3] *Ibid.*, p. 121.

modo oportunista. Conscientemente, fomentou todos os instintos a um tempo servis e bestiais produzidos na miséria alemã, instituindo as hordas que assolariam a Europa. "Porém, ainda que não pudéssemos conquistá-lo, arrastaríamos conosco metade do mundo para a destruição e não permitiríamos que ninguém triunfasse sobre a Alemanha. Não haverá nenhuma reedição de 1918. Jamais capitularemos".[1]

E tanto faz que o suicídio do genocida Hitler seja considerado como uma capitulação ou não. O que se pode assegurar é que o ano de 1945 não foi um novo 1918. A derrocada da Alemanha hitlerista não é uma simples derrota, por mais grave que seja, nem uma simples mudança de sistema, mas sim o fim de uma linha de desenvolvimento. Desmonta-se a lógica da falsa fundação da unidade alemã, iniciada imediatamente depois da derrota da revolução de 1848 e consumada em 1870-1871; repõe-se em termos completamente novos essa questão central da nação alemã. Sim, pode-se afirmar que toda a história frustrada da Alemanha passa agora por uma revisão. Um homem como Alexander von Humboldt, que estava longe de ser um extremista radical, já havia percebido há um século que a Alemanha se extraviara de seu caminho com a derrota das Guerras Camponesas; e a ela é preciso retornar para que se encontre o rumo certo. O que ocorreu desde então foi uma consequência necessária. Mas não uma consequência necessária no sentido de uma ontologia atemporal, mas sim no sentido muito concreto da história alemã. Em convergência com esse raciocínio, encontramos a engenhosa afirmação de Franz Mehring de que a Batalha de Iena equivaleu à Tomada da Bastilha para a Alemanha, repetida também sem frutos – acrescentamos nós – em 1918. E a segunda repetição desse fato histórico em 1945 coloca a todos os alemães honrados e capazes de pensar por conta própria a exigência concreta de extrair dessa compreensão todas as consequências políticas, sociais e ideológicas: de levar a cabo internamente a Tomada da Bastilha imposta desde fora, de eliminar radicalmente dos caminhos que levam ao futuro do povo alemão a herança funesta de seu passado medieval.

Mas isso não é nenhum declínio, tal como Hitler demagogicamente proclamava, mas sim, pelo contrário, o começo do renascimento. "Seria ridículo – dizia Stalin já em 1942 – confundir a camarilha de Hitler com o povo alemão, com o Estado alemão. As experiências da história ensinam que gente como Hitler vem e vai, mas o povo alemão, o Estado alemão, ficam[2]".

---

[1] *Ibid.*
[2] Stalin, Ordem militar de 23/02/1942.

Neste livro, temos nos ocupado dos aspetos ideológicos desse desenvolvimento e, mais precisamente, de sua dimensão filosófica e de sua visão de mundo. Visto por esse prisma, o ano de 1945 significa antes de tudo o seguinte: quando o irracionalismo, como destruição total da razão, se tornou a visão de mundo oficial de um grande país, ao medir-se num combate bélico com um adversário ideológico e social, com a União Soviética, ele sofreu uma derrota aniquiladora. Uma guerra total que resultou numa derrota total. Nunca mais o hitlerismo voltará a surgir na forma como se desenvolveu. Mas ninguém contesta que aquelas forças imperialistas que fomentaram o nazismo continuam intensas espiritualmente hoje (No epílogo trataremos da diferença fundamental de situação, apesar das semelhanças, das tendências socioeconômicas que explicam essa continuidade). Aqui, depois de ter exposto a passagem do irracionalismo alemão da teoria para a prática, bem como o colapso necessário dessa diabólica culminação histórico-universal de uma orientação filosófica, resta apenas apontar para aquilo que temos procurado demonstrar ao longo de todo o livro, a saber: que tanto essa culminação quanto esse colapso foram algo historicamente necessário; mas não, é claro, num sentido fatalista. Do mesmo modo que Hitler não naufragou política e militarmente em decorrência dessa ou daquela decisão errônea – e portanto evitável – mas pela própria essência de seu sistema, assim também o irracionalismo encontrou, como visão de mundo, sua forma prática adequada no hitlerismo e naufragou, com Hitler, de uma forma que também lhe era adequada. E nossa exposição, ao trazer à tona o cinismo niilista de Hitler e seus companheiros, mostrando que nem eles acreditavam nas teorias que demagogicamente proclamavam e praticavam, não é refutada, mas antes, pelo contrário, confirmada em seu conteúdo e forma. De fato, é isso que põe de manifesto a unidade dialética entre o nihilismo cínico e a aventureira credulidade desprovida de todo espírito crítico, a superstição frívola, que todo irracionalismo traz de modo implícito e que somente encontrou em Hitler a sua figura adequada. Seria subestimar a importância histórica do destino histórico alemão (e com ele o destino da filosofia irracionalista) querer julgar Hitler enfatizando exclusivamente seu baixo nível moral e espiritual. Não há dúvida de que é preciso levar isso em conta também, mas entendendo que essa decadência de nível se deu igualmente por uma necessidade histórica. De Schelling e Schopenhauer abre-se um caminho descendente,

que passa por Nietzsche, Dilthey, Spengler, dentre outros, até chegar em Hitler e Rosenberg. Mas o declínio acentuado desse caminho expressa em sua essência de modo adequado o desenvolvimento necessário do irracionalismo.

E dessa necessidade faz parte o adversário com o qual o nacional-socialismo se defrontou ruinosamente em termos práticos, políticos e militares: a União Soviética socialista. Aqui só nos interessa o lado filosófico do problema. Hitler, como o realizador prático do irracionalismo, é o executor testamentário de Nietzsche e de todo desenvolvimento filosófico decorrente dele. Mostramos oportunamente até que ponto era necessário que o irracionalismo se voltasse, em Nietzsche, contra o socialismo. Ali, ficou esclarecido como o irracionalismo acabaria se deparando com um adversário desconhecido, incognoscível para ele e inacessível a sua compreensão. Por maior que fosse a diferença de nível espiritual e cultural entre o filósofo Nietzsche e o demagogo Hitler – diferença em que expressa também, como sublinhamos, a necessidade do desenvolvimento histórico – é justamente diante dessa questão decisiva que se tornam pequenas as diferenças de nível quanto ao conhecimento e à compreensão do adversário; poderíamos até dizer que elas tendem a zero e que na política de Hitler o que se enxerga é a tradução prática da filosofia irracionalista.

A destruição ou a restauração da razão não é uma questão acadêmica para filósofos profissionais. Ao longo deste livro, temos procurado demonstrar como o posicionamento diante da razão, a tendência a afirmá-la ou negá-la, o reconhecimento ou o repúdio de sua efetividade, partem da vida para a filosofia e não o contrário. Se a razão é negada ou declarada impotente (Scheler), logo a própria realidade, a vida vivida pelo pensador não mostra um futuro digno de ser afirmado, nenhuma perspectiva de futuro que transcenda o presente. O fundamento de todas as tomadas de posição hostis à razão repousa, pois, objetivamente, no curso do desenvolvimento histórico-social e, subjetivamente, na posição do indivíduo em questão, seja pelo partido do que morre e definha, seja pelo partido do que é novo, do que nasce. (Mostramos repetidas vezes que o suposto suprapartidarismo, a posição daqueles que se julgam acima dos partidos, que se sentem superiores aos partidos, contém sempre uma tomada de partido pelas tendências em vias de declínio).

Por isso, queira ou não o indivíduo, tenha ou não consciência disso, todo posicionamento a favor ou contra a razão é inseparável de seu julgamento em relação ao socialismo. Nem

sempre foi assim. Até 1848, as lutas espirituais giravam em torno da luta entre o progresso democrático-burguês promovido pela Revolução Francesa e o *status quo* absolutista feudal alemão. As frentes de luta assumem outra configuração desde as Jornadas de Junho de 1848, especialmente, desde a Comuna de Paris e, particularmente, do Grande Outubro de 1917. Saiba o indivíduo ou não, em todas as suas decisões existe agora a interferência da luta entre o socialismo e o capitalismo monopolista. E tudo o que sua visão de mundo expressa – por mais gnosiológica ou ontologicamente abstrata que seja na sua forma – é condicionado, em última instância, por semelhante tomada de posição. Compreende-se facilmente que a decisão histórico-mundial que pôs fim à Segunda Guerra Mundial não pode passar despercebida a nenhum homem que leve a sério as questões acerca de sua visão de mundo, que não se contente com dissimulações sentimentais nem se deixe enganar por truques lógicos. Quem quer que veja as coisas como elas realmente são não pode evitar perceber que depois de um período de domínio de quase um século a visão irracionalista do mundo, tornada prática e convertida em sistema de governo, sofreu uma derrota esmagadora no terreno quer dos fatos quer das ideias, ao passo que a visão de mundo do socialismo, submetida a uma guerra de silêncio e refutada aparentemente de forma definitiva, é a que fica na história mundial pelas ações heroicas dos povos soviéticos inspirados teórica e praticamente nela: é a vitória concreta e prática da razão sobre os mitos fantasmagóricos e diabólicos do irracionalismo.

As discussões ideológicas que essa nova situação do mundo sugere inelutavelmente a todo homem que queira pensar de um modo honesto não significam necessariamente a adesão aos partidos que defendem na teoria e na prática a teoria do marxismo-leninismo. A questão aqui colocada não é tanto de caráter diretamente político, quanto de orientação geral para todo homem no presente. E na medida em que a maioria dos filósofos do período que temos estudado não tenha chegado a compreender esse problema, tendo antes, pelo contrário, lutado com todas as suas forças para obscurecê-lo, eles também arrastaram para essas correntes os melhores artistas e escritores de seu tempo. Esse movimento nunca cessou desde o dia em que Zola declarou que, ao abordar uma questão real, deparava sempre com o socialismo. Poderíamos citar como expoentes disso, sem pretender oferecer uma lista completa, nomes como Courbet e William Morris, Anatole France e Romain Rolland, Bernard Shaw e Theodor Dreiser, Heinrich e Thomas Mann. Em sua maioria, esses artistas e escritores

nunca foram socialistas em sua visão de mundo. Mas o que faz com que suas obras, desde os quadros de Courbet até o *Doutor Fausto* de um homem tão profundamente burguês como Thomas Mann, se desviem da decadência pessimista e niilista de seus contemporâneos, que é justamente o que confere valor a suas produções, é que eles – sem caírem no medo, na angústia ou no ódio, livrando-se dos mitos obsessivos e enganosos, da evasão da realidade – tenham tido a coragem de lidar sem preconceito com essa grande força progressista de nosso presente e de nosso futuro, que é o socialismo.

E esse também é um fenômeno internacional. Mas ele possui um significado muito especial para a cultura alemã e não somente porque, desde 1945, esse debate constitui uma questão cotidiana e candente para a Alemanha, mas sobretudo porque – decerto em íntima conexão com a situação espiritual geral do presente – trata-se de decidir a respeito de um longo estado patológico da cultura alemã, que obteve precisamente com Hitler e durante os anos de preparação de sua ascensão o ponto mais alto de crise: os alemães não sabiam o que fazer com seu próprio passado grandioso, não conseguiram torná-lo fecundo para o presente como ocorrera com outros grandes povos. E se não o conseguiram foi por terem cortado os elos com a grande tradição clássica, degradando-a, por um lado, num passado meio esquecido, numa lembrança academicamente pálida e, por outro, fortalecendo o veneno ativo do presente com a desfiguração e o falseamento reacionários daquela tradição.

Em poucas palavras, trata-se aqui da obra de Marx e Engels como forças vivas e ativas de uma cultura alemã autêntica. De um ponto de vista historicamente objetivo, essa obra – ainda que por seu conteúdo e método represente um salto qualitativo em relação a todo o pensamento anterior – é o coroamento espiritual de todas as tendências progressistas que surgiram no sentido da libertação da Alemanha, da formação do país a partir do povo alemão. O fato de que a obra de preparação espiritual da revolução democrático-burguesa, na Alemanha – de Lessing a Heine e de Kant a Hegel e Feuerbach –, culmine na síntese clássica da teoria da revolução proletária representa, histórica e objetivamente, um ápice que todos os povos do mundo deveriam admirar no desenvolvimento da Alemanha. Subjetivamente, porém, esse ápice tem passado despercebido até o momento na cultura alemã. Marx não se tornou um fator ativo e fecundante da cultura de seu povo. E na medida em que esse desenvolvimento foi interrompido, era inevitável que o grande passado alemão, por um lado, se fossilizasse academicamente, que se

perdesse numa cultura acadêmica estéril e professoral, e, por outro, se condensasse, cercado pelas brumas da decadência, na falsa e funesta unidade reacionária. Nesse caso, surge a linha de desenvolvimento da cultura alemã que já conhecemos: Goethe-Schopenhauer-Wagner-Nietzsche, apontando para Hitler como porta-voz do grande passado alemão.

Basta pensar – para ver claramente o contraste – no desenvolvimento cultural da Rússia. Depois de Pushkin e Gogol, vêm os grandes teóricos democrático-revolucionários, Belinski e Herzen, Tschernyschewskij e Dobroljubow. A obra desses pensadores tornou possível que o país de Tolstói pudesse assimilar, incorporando-o também à própria cultura nacional, o pensamento de Lênin, como grande guia. Para os russos, o socialismo e a valorização da própria cultura nacional constituem uma unidade orgânica e não uma oposição dolorosa, como o foi para muitos dos melhores alemães do século passado.

E repetimos: não é preciso ser socialista para sentir a intensidade desse problema e colaborar ativamente para a sua solução. Thomas Mann, já na década de 1920, escreveu: "Disse uma vez que as coisas só ficariam bem para a Alemanha e que ela só descobriria a si mesma no dia em que Karl Marx lesse Friedrich Hölderlin, um encontro que, a propósito, está a ponto de acontecer. Só esqueci de acrescentar que uma tomada de conhecimento unilateral não resultaria em grandes coisas".[1] Com isso, Thomas Mann apontou muito claramente, antes mesmo da catástrofe hitlerista, o caminho para a solução dos problemas da Alemanha e de sua cultura.

Essa revisão do passado da Alemanha em nome de seu futuro é imprescindível, caso se queira que a terceira Tomada da Bastilha finalmente se torne uma conquista alemã. Temos falado e falamos aqui do aspecto cultural, e, sobretudo, do aspecto filosófico dessa questão. Mas também temos tentado mostrar como todos esses problemas (até os mais abstratos) brotam da vida social e acabam por se converter em fatores nada irrelevantes de seu desenvolvimento: sem perspectiva de futuro não se pode conhecer o passado e fazer dele uma força fecunda para o presente; sem o correto esclarecimento do passado não se pode ter uma perspectiva nacional concreta do futuro.

O presente livro pretende ser um incentivo a esse trabalho, ao rompimento definitivo com a herança funesta da miséria alemã e – mediante a elaboração crítica

---

[1] Thomas Mann, *Die Forderung des Tages*, Berlim, 1930, p. 196.

da rica herança progressista, que ainda está longe de ser conhecida por nós em sua plenitude – à construção de um futuro real e autenticamente alemão. Demolição, transformação e reconstrução não representam um trabalho para poucos. As tradições reacionário-irracionalistas de mais de um século não podem ser suplantadas, ainda que com a melhor boa vontade do mundo, em dias ou meses. Mas a inflexão para a cura é impossível de outro modo. A razão perdida, a razão destruída, só pode ser restaurada por meio da própria realidade, em interação com ela. E para que se chegue à realidade, essa ruptura é inevitável. A coisa é difícil, mas não impossível. Goethe fala por meio de seu *Fausto* as seguintes palavras:

> Mas os espíritos dignos de contemplar profundamente
> Adquirem ilimitada confiança no ilimitado.

EPÍLOGO

Sobre o irracionalismo no pós-guerra

Temos tentado, em nossas considerações até aqui, descrever em seus principais momentos o caminho do desenvolvimento do irracionalismo desde a contraofensiva ideológica reacionário-feudal à Revolução Francesa até o hitlerismo e seu necessário declínio. Com a derrota de Hitler, este estudo, que teve início nos dias de seu poder e de seu poderio, adquiriu um caráter essencialmente histórico. Sem dúvida, apenas em parte, pois é certo que ninguém se atreveria a sustentar hoje que o hitlerismo, tanto sua ideologia quanto seus procedimentos, pertença integralmente ao passado histórico. De fato, com o fim da guerra, uma grande parte das massas libertadas do pesadelo fascista passou a viver a ilusão de que realmente começaria um novo período de paz e liberdade. Porém, mal havia passado um ano quando Churchill, em um discurso em Fulton, calcou cruelmente os pés nesse sonho. Ao mesmo tempo, foi ficando claro para as pessoas aquilo que os mais sagazes já sabiam de há muito: que o fim da guerra, pelo contrário, não significou senão a preparação de uma nova guerra, dessa vez, contra a União Soviética, que o trabalho ideológico sobre as massas com vistas à guerra constituía um problema central do mundo imperialista. Hoje, em meio a uma acirrada guerra fria, um escrito de luta contra o irracionalismo como ideologia da reação militante – ainda que orientado essencialmente ao aspecto histórico – não pode terminar com Hitler; deve ao menos tentar esboçar os momentos mais importantes até aqui do movimento intelectual que se seguiu à derrota de Hitler.

Tal é a finalidade deste epílogo. Com isso fica dito, naturalmente, que estas páginas finais não têm a pretensão de oferecer uma visão cientificamente completa e exaustiva, nem em sentido extensivo nem intensivo. Uma vez que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos passaram a assumir cada vez mais a força da liderança da reação imperialista, tomando assim o lugar da Alemanha, seria necessário, na realidade, escrever a História da Filosofia naquele país a fim de poder mostrar, com a mesma precisão com que fizemos em relação à Alemanha – de onde provêm, do ponto de vista social e no plano espiritual, as atuais ideologias

do "século americano" –, onde se deve buscar as raízes sociais e espirituais das ideologias atualmente em voga. Compreende-se por si mesmo que, para isso, seria necessário um livro talvez das mesmas proporções que este, e o autor não se considera de modo algum convocado a escrever uma obra desse tipo (nem sequer um esboço dela). Este epílogo não pode consistir senão num esboço muito genérico dos novos momentos mais importantes das tendências sociais do período que se seguiu à Segunda guerra, de demonstrar seus reflexos ideológicos à luz de alguns exemplos especialmente característicos, de modo a conectar, assim, nossas considerações anteriores com a situação presente. Para esse fim é natural que a exposição se volte novamente à Alemanha, em parte em razão do papel importante dos alemães no plano do imperialismo americano, em parte porque figuras importantes do pré-fascismo desempenham um papel não desconsiderável na ideologia da Alemanha ocidental de hoje. De acordo com o plano traçado, estes serão expostos mais sob forma de exemplos, do que de modo exaustivo. O objetivo deste epílogo é indicar as principais tendências da ideologia da guerra fria, nos seus representantes mais significativos.

I

Passando para as questões que realmente importam, deparamos já de início com a seguinte indagação: quais são e como se manifestam os novos traços do período posterior a 1945? A coalisão contra o fascismo se desfez rapidamente e a "cruzada" contra o comunismo, o principal *leitmotiv* da propaganda hitlerista, passa a ser, de modo cada vez mais enérgico, a pauta das potências "democráticas". Isso, naturalmente, modifica a orientação (e, com ela, o conteúdo e a estrutura) de tais concepções "democráticas". Como haviam lutado na Guerra Mundial contra o fascismo, era natural que elas às vezes, e com razão, se sentissem – ou pelo menos posassem – como as herdeiras do período de florescimento da democracia burguesa, período já há muito deixado para trás pela história. Em virtude da grande força de atração desse movimento, que, finalmente, toma uma direção à frente, tenta-se preservar, mesmo depois de sua completa transformação, a aparência de uma certa continuidade com a etapa anterior, a aparência de continuar lutando contra o "totalitarismo", termo agora usado para se referir indiscriminadamente tanto ao fascismo quanto ao comunismo. Prescindindo do fato de que essa

concepção não passa de uma velharia buscada no quarto de despejo da social-democracia e do trotskismo, ela evidencia, na situação concreta em que nos encontramos, imediata e obrigatoriamente, uma nova hipocrisia; pois, a fim de combater eficazmente o comunismo em termos políticos, a "democracia" precisa se aproximar intimamente dos resquícios do nazismo na Alemanha (Hjalmar Schacht, os Krupp, os generais de Hitler), de Franco etc. De modo que a ideologia "antitotalitária" assume inevitavelmente, e de um modo cada vez mais nítido, traços fascistas.

A "cruzada" contra o comunismo, contra o marxismo-leninismo, é uma velha herança da democracia burguesa transmutada reacionariamente. Mostramos como Nietzsche inaugura esse combate ideológico em todos os aspectos; também vimos como essa luta foi se ampliando e se agudizando cada vez mais desde 1917, para chegar, por fim, com Hitler, a um ápice provisório, em que o nível espiritual mais baixo em que até então havia caído se alia à mentira e à provocação (o incêndio do *Reichstag*) e com a crueldade mais selvagem e bestial (Auschwitz etc.). Esse ponto culminante provisório de baixeza é agora ultrapassado pela "guerra fria" encenada a partir de Washington. Também aqui se mistura ofensiva ideológica com provocações de toda ordem, de modo que o tipo de luta instituído por Hitler vem a ser ultrapassado em todos os campos; ocupar-nos-emos aqui apenas com o aspecto ideológico da questão.

Se até aqui destacamos os traços da ideologia do "mundo livre", liderada pelos Estados Unidos, na qual se mostram traços comuns com o fascismo, é pela simples razão de que devemos partir dela para compreender em seu verdadeiro significado as diferenças que a separam da ideologia hitlerista. Mas essa visão poderia facilmente induzir a erro, se as diferenças, às vezes inclusive antagônicas, não fossem consideradas dentro dessas similaridades ideológicas e sociais. A renovação pura e simples do hitlerismo é praticamente impossível nas condições atuais. É claro que continua intacto o fascismo franquista; também é claro que o aparato de estado de Adenauer está cheio de pessoas que há pouco tempo faziam parte da cúpula fascista; também é claro que – com ajuda americana – voltam a brotar por toda a Alemanha agrupamentos secretos fascistas e organizações de sicários; é claro que a ideologia nazista pode continuar se manifestando e se desenvolvendo abertamente, e, de fato, não só em declarações "imprudentes" de oficiais nazistas, desmentidas com hesitação, não só em livros de memórias sobre os líderes do hitlerismo, mas também abertamente em escritos de caráter programático, como,

por exemplo, a intitulada *Nação europeia*, *revista mensal para a renovação europeia,* onde se diz, entre outras coisas, o seguinte: “O *Reich,* mais de uma vez totalmente destruído, para voltar a ressuscitar, guarda em seu seio as forças necessárias para uma plenitude de poder ainda maior etc.”. No entanto, tudo isso não é – pelo menos provisoriamente – nem sequer na Alemanha ocidental a linha dominante da nova ideologia. A reação internacional, incluindo também a alemã, se encontra desde a queda de Hitler numa nova situação objetiva e obrigada a extrair também em termos ideológicos as consequências disso.

Hitler ludibriou e conquistou as massas com sua demagogia nacional e social. Isso significa dizer que seu mito, baseado num irracionalismo extremo, obteve duas coisas. Em primeiro lugar, conseguiu encaminhar determinados sentimentos nacionais do povo alemão, por si mesmos legítimos, para a ideologia de um chauvinismo imperialista e agressivo; para caminhos da opressão e do aniquilamento de outros povos. E, em segundo lugar, esse mito afiançou a dominação ilimitada do capitalismo monopolista alemão, objetivamente do modo mais reacionário e bárbaro que se possa imaginar, mas, formalmente, sob as vestes demagógicas de uma ordem social radicalmente nova e “revolucionária”, que supostamente estava além do dilema entre capitalismo e socialismo. Esse mito mentiroso do “socialismo alemão”, da “democracia germânica” foi discutido por nós no presente livro, em relação tanto a sua gênese quanto ao seu funcionamento, de forma tão detalhada, que aqui não há mais nada a acrescentar.

O desenlace da guerra aniquilou ambos os mitos, intimamente entrelaçados e que constituem uma unidade ideológica. Sobretudo a forma hitlerista da demagogia social. Depois da vitória do socialismo nas democracias populares do centro da Europa e na China, depois do florescimento de poderosos partidos comunistas de massa, sobretudo na França e na Itália, é natural que todo grupo de capitalistas monopolistas considere um jogo demasiado arriscado proclamar novamente a palavra de ordem de “outro” socialismo como uma manobra para desviar as massas do caminho do comunismo. Hitler ainda pode chegar ao poder por essas vias mas não se deve esquecer que já em 1934 teve que recorrer ao terror mais feroz para exterminar os partidários da chamada “segunda revolução”.

E a isso é preciso acrescentar – e esse é o ponto mais importante de todos – a diferença econômica entre as duas potências que, cada uma a seu tempo, atuam como centro da reação capitalista, a saber, a Alemanha de Hitler e os Estados Unidos de hoje. O desenvolvimento tardio do capitalismo na Alemanha

trouxe como consequência, como vimos, o fato de que, ao ingressar no período imperialista, esse país se deparou com um mundo já repartido colonialmente. Isso explica por que sua política imperialista foi com frequência militarmente agressiva: pois aspirava a uma nova repartição do planeta por meio da violência. O fracasso dessas ambições na Primeira Guerra Mundial, as consequências econômicas e sociais da derrota e, sobretudo, aquelas que, para a Alemanha, decorreram da crise econômica mundial iniciada em 1929 abalaram os fundamentos do capitalismo alemão. Essa situação de ameaça vivida pelo capitalismo alemão abriu caminho para a demagogia social de Hitler, do mesmo modo que sua demagogia nacional, o programa de uma nova agressão imperialista, empreendida de modo ainda mais radical, pôde se somar ao discurso demagógico social de que a Alemanha, como "nação proletária", estava sendo chamada a lutar contra os representantes ocidentais do capitalismo monopolista e apresentava de modo falaz a disputa internacional entre os imperialistas como uma guerra nacional e social de libertação contra o capital dos monopólios.

Todos esses motivos ainda atuam na política interna e externa dos Estados Unidos. Nesse país, a existência do sistema capitalista não chegou a se encontrar em perigo nem nos mais profundos períodos de crise. A Constituição dos Estados Unidos foi desde o princípio, ao contrário da alemã, uma Constituição democrática, e a classe dominante havia conseguido ali, especialmente durante o período imperialista, consolidar as formas democráticas de tal modo que se pudesse assegurar, com os meios da legalidade democrática, uma ditadura do capital monopolista pelo menos tão vigorosa quanto a que Hitler havia conquistado com seus procedimentos tirânicos. As prerrogativas do presidente dos Estados Unidos, o poder de decisão da Suprema Corte em matéria constitucional (e depende sempre do capital monopolista que um problema seja ou não considerado como tal), o monopólio financeiro sobre a imprensa, o rádio etc., os enormes gastos eleitorais que impedem eficazmente a formação e o funcionamento de partidos democráticos reais, ao lado dos já tradicionais que representam o monopólio capitalista e, finalmente, o emprego de meios terroristas (o sistema de Lynch), tudo isso contribui para criar uma "democracia" que funciona dentro da normalidade, e que pode obter de fato, sem romper formalmente com a democracia, tudo aquilo a que Hitler aspirava. Acrescente-se a isso a base econômica incomparavelmente mais extensa e mais sólida do capitalismo monopolista nos Estados Unidos. No interessantíssimo romance de guerra de Norman Mailer, *Os Nus e os Mortos*, o general Cummings expressa de um modo muito plástico essa diferença: "A energia cinética de um país é a organização, o esforço concentrado; o fascismo, como vocês o chamam... Do ponto de vista histórico, o sentido dessa guerra reside em que a América transforme a energia potencial

em energia cinética. O plano do fascismo, visto corretamente, é muito mais saudável do que o do comunismo, pois se baseia na natureza real do homem; apenas acontece que ele foi iniciado no país errado, que não possui verdadeiro poder potencial para se desenvolver plenamente. Na Alemanha, que sofre de uma escassez fundamental de recursos naturais, excessos, necessariamente, tinham de ocorrer. Mas a ideia e o plano eram bons...No século passado, todo processo histórico foi se desenvolvendo no sentido de criar concentrações de poder cada vez maiores. O nosso século traz novas fontes de energia física e a expansão de nosso universo, as forças políticas e organização necessárias para tornar isso possível pela primeira vez. Pela primeira vez em nossa história os poderosos homens na América, é o que digo, têm a consciência de suas verdadeiras metas. Prestem bem atenção. Depois da guerra, nossa política exterior será muito mais despudorada e menos hipócrita que antes".

É fácil pois, compreender, em vista de tudo isso, que os monopólios capitalistas dos Estados Unidos não necessitam, nem poderiam fazer uso – para fins domésticos – de um "socialismo alemão" ou de uma "democracia germânica". Para eles, o sistema ideal da economia continua sendo o capitalismo, e a "liberdade democrática" o modelo da organização do Estado e do regime de governo. Porém, já se sabe de há muito, não apenas fora dos Estados Unidos, mas também entre os americanos mais inteligentes e honrados, como essa "liberdade democrática" pode gradualmente evoluir para um sistema de opressão fascista sem ter de sofrer nenhum tipo de mudança formal. Para compreender isso não é necessário ter uma visão marxista. Essa evolução foi exposta – não sem algumas ilusões sobre a atitude da burguesia liberal – por Sinclair Lewis (um escritor profundamente burguês) em seu romance *Não vai acontecer aqui*. Antes, ele já havia desmascarado corretamente, por exemplo, em *Elmer Gantry*, a realidade de um terror fascista "democraticamente" tolerado e até incubado.

Daí por que as condições econômicas, sociais e políticas dos Estados Unidos têm necessariamente que engendrar uma ideologia em cujo centro se ergue a defesa aberta do capitalismo, da "liberdade" capitalista. Do ponto de vista filosófico-metodológico, o papel dirigente da ideologia americana no campo da reação, tornada uma realidade hoje, significa a ruptura com aquele método que em seu desenvolvimento alemão temos designado como a apologia indireta do capitalismo. Método que, com a queda de Hitler, também veio ao chão como ideologia dominante da reação,

para ceder lugar novamente ao da apologia direta do capitalismo.

Para fins de clareza, começaremos pelos métodos da defesa do capitalismo; pois sua forma determina também aquele complexo que visa vincular os sentimentos nacionais com os interesses do imperialismo. O problema do capitalismo monopolista continua ocupando o lugar central da apologética direta do capitalismo, assim como da indireta. E se compreende que assim o seja, pois a indignação espontânea das massas, que suscita em toda apologética a tarefa fundamental de aplacar e encaminhar pelos trilhos favoráveis ao sistema capitalista, se volta justamente na direção contrária aos monopólios; as massas que já compreenderam a conexão íntima que os monopólios possuem com as leis que regem a vida do capitalismo não se deixam facilmente enganar por uma propaganda apologética. A existência, a dominação e a expansão dos monopólios significam uma agitação espontânea e cotidiana a favor do socialismo. E não apenas entre os diretamente explorados, mas também entre os intelectuais. O gaullista Raymond Aron certa vez se expressou com profundo lamento sobre a ineficácia da propaganda norte-americana entre a intelectualidade francesa, inclusive sua atitude hostil diante dela, acrescentando com razão o fato de que, "para a maioria dos intelectuais europeus, o anticapitalismo é muito mais que uma simples Teoria Econômica, é um artigo de fé".

Hitler resolveu essa questão com o maior simplismo, batizando os monopólios alemães, e somente os alemães, de uma nova forma o "socialismo alemão". (A filosofia do irracionalismo extremo criou a atmosfera espiritual de fé cega para esse absurdo). Os ideólogos do capitalismo monopolista norte-americano não podem nem querem seguir esse caminho, coisa que os coloca diante da necessidade de fazer do capitalismo monopolista algo fortuito e contingente, passível de ser eliminado. Tome-se como exemplo disso Lippmann. Seu método é o da economia normal e vulgar; ele identifica a economia com a técnica, fala praticamente sempre em técnica no lugar de economia para extrair daí a seguinte "prova", que, evidentemente, não tem nenhuma força de convencimento, nem mesmo partindo-se de seus próprios pressupostos: o de que o desenvolvimento da técnica e da produção em massa "não exige nenhum tipo de monopólio". "A concentração tem sua origem no privilégio e não na técnica". Mas de onde vem esse privilégio? A resposta soa extremamente simples: os liberais – em consequência de sua míope e equivocada aplicação do princípio do *laissez-faire* – têm admitido e inclusive estimulado a criação de tais privilégios;

entre os anos de 1848 e 1870 prevaleceu a "supremacia intelectual" do coletivismo. (Proveniente do quê? A resposta, novamente, é extremamente simples: do "clima intelectual". "A miséria vem da pobreza", havia dito já há mais de um século o Tio Bräsig de Reuter, parodiando com humor esse tipo de explicação). Desse erro dos liberais surgiram os monopólios. E essa sabedoria não é, por sua vez, monopólio de Lippmann. O economista suíço Röpke também deduz seu surgimento de modo semelhante, na medida em que acredita encontrar sua causa no "culto do colossal" imperante no final do século XIX e negando, assim como Lippmann, a necessidade econômica da concentração do capital e, portanto, dos *trusts*, dos cartéis, das holdings etc. Sem observar a contradição com a teoria acima citada, em outro lugar, ele vê nos monopólios uma herança do feudalismo. Os *trusts*, diz Lippmann, não cresceram organicamente, foram "cultivados".

Em todo caso, qualquer que seja a concepção acerca da causa da gênese, tanto Lippmann quanto Röpke estão de acordo quanto ao fato de que os monopólios não são fenômenos inevitáveis. Com isso, eles eliminam solenemente da economia do imperialismo todos os traços objetivos essenciais, para apreender conceitualmente – do mesmo modo que seus antecessores, os economistas vulgares da metade do século passado – somente a mera superfície do capitalismo; e, como é natural, toda superfície imediata, artificialmente isolada da essência, das leis do movimento, produz necessariamente uma imagem deformada, inclusive da própria superfície enquanto tal.

Não há dúvida de que, embora a concentração e os monopólios não sejam concebidos como fenômenos econômicos produzidos com base em legalidades, como formas fenomênicas inevitáveis do capitalismo imperialista, sua existência produz consequências perturbadoras com as quais o apologeta de algum modo tem de lidar. Segundo Lippmann, a economia política clássica já havia reconhecido os monopólios (os modernos?! G. L.) na forma de "fricções" e "perturbações", porém, dando a entender já por tais expressões que esses economistas "subestimaram violentamente seu significado social". Por isso que a demagogia da apologética direta fala em instaurar a ordem. "Por isso, é extraordinariamente importante saber se o colapso do liberalismo deve ser atribuído aos erros dos liberais ou, como entendem os coletivistas, a uma espécie de necessidade histórica inevitável", pois apenas no primeiro caso o erro é reparável. Se a legislação da sociedade burguesa criou os *trustes* etc.,

ela também pode impor limites a isso, inclusive aboli-los totalmente, pondo um fim à concentração do capital, àquilo que Lippmann chama de "coletivismo dos homens de negócio". Esta é, segundo ele, a grande tarefa do liberalismo renovado de hoje. Lippmann rejeita sarcasticamente as tentativas de conciliação de outros liberais, por exemplo, a de Stuart Chase: "A democracia política pode vingar em todos os terrenos, *desde que* ela se mantenha *distante* da economia (o itálico é do próprio Lippmann). O erro do liberalismo residiu, pelo contrário, "no fato de ter preferido ver como algo absoluto e intangível a propriedade e as prerrogativas das sociedades de capital". Uma mudança, porém, segundo Lippmann, é possível: "Os homens de hoje podem reformar a ordem social, modificando as leis".

Como Lippmann enxerga apenas a superfície subjetivamente distorcida da sociedade capitalista, não lhe ocorre perguntar como surgem as leis, ou seja, investigar mais de perto a relação entre a economia e a superestrutura jurídico-política. Assim, ele pode declarar, com a desfaçatez do "cretinismo parlamentar", que esse tipo de mudança é possível; mas passa completamente por alto a única questão que realmente interessa, qual seja, a de saber quais forças sociais são capazes de operar realmente essa mudança; antes, se contenta em tecer projetos demagógicos – e teoricamente inconsistentes – a fim de ludibriar leitores incautos. Esse tipo de raciocínio é um claro exemplo de falta de *bonna fide*. Isso pode se comprovar ainda mais facilmente com Röpke, autor com ideias afins às de Lippmann. Ele apoia com os seguintes argumentos sua política antimonopolista "ativa", que culmina, como no caso de Lippmann, num apelo à legislação: "A prova de que esse último caminho é perfeitamente viável foi dada pelo exemplo dos Estados Unidos com o ato Sherman, a lei que proíbe o monopólio e toda associação monopolista, e que continua sendo ainda hoje a base do direito econômico americano". Naturalmente, os fatos o obrigaram a reconhecer que "até agora essa lei se mostrou ineficaz"; essa situação é decorrente, por um lado, da política aduaneira dos Estados Unidos, que finda por promover o monopólio e, por outro, pelo fato de que essa lei antimonopólio nunca foi energicamente implementada para valer. Ora, quando se oferece como uma perspectiva real e promissora, partindo de tais premissas, a implementação desse caminho neoliberal de abolição legal dos monopólios (sem examinar as causas socioeconômicas que determinam na prática o fracasso disso), é impossível não se admirar da ousadia daqueles que se atrevem a servir seus leitores com semelhantes absurdos, nos quais nem eles mesmos acreditam.

É claro que Lippmann e Röpke são aqui meros exemplos. Os mesmos raciocínios, ainda que formulados de um modo distinto, encontramos em outros autores. Como elementos essenciais e comuns a todos, destacam-se principalmente dois. Em primeiro lugar, a concepção do capitalismo (a chamada "economia de livre-mercado") como ordem social ideal. As eventuais "perturbações" que nela porventura ocorram são simplesmente fenômenos secundários que a legislação pode sempre que quiser eliminar; e isso é possível, na medida em que se vive na "liberdade" de uma "democracia", em que a voz da maioria é decisiva e todo-poderosa. Em segundo lugar, esse método representa idealmente um suposto retorno aos clássicos da economia. Mas que tipo de retorno é esse? A grande contribuição teórica dos clássicos foi ter criado a teoria do valor-trabalho, ou seja, ter concebido e demonstrado realmente, ainda que com falhas e de modo fragmentário, a legalidade do capitalismo, de modo a poder fundamentar a teoria da mais-valia (da exploração), a consciência das contradições do capitalismo, tal como isso já se torna visível na dissolução da escola de Ricardo. É claro que não cabe falar aqui realmente de um retorno. Seu nexo não é tanto com os clássicos quanto com os epígonos decadentes, com os economistas vulgares, aqueles que eliminaram da teoria do capitalismo toda contradição e que interpretam os clássicos como se a sua própria superficialidade, que busca a todo custo a harmonia, constituísse realmente a essência da doutrina clássica.

Marx mostrou claramente essa tendência à vulgarização já a propósito de uma figura de transição que não era de todo desprovida de valor: James Mill. Marx contrasta aqui o mestre (Ricardo) com Mill, e diz: "No mestre, o novo e o importante se desenvolvem em meio ao 'esterco' das contrações, ele se esforça por desentranhar violentamente a lei a partir de fenômenos contraditórios. Em Mill ocorre o contrário: ali onde as relações econômicas – portanto, também as categorias que as expressam – envolvem antagonismos, contradições e por isso mesmo a unidade das contradições, ele destaca o elemento da unidade dos antagonismos e nega os *antagonismos*". Essa tendência se acentua ainda mais nos vulgarizadores declarados.

No entanto, com isso a economia atual ainda não fica suficientemente determinada. A inflexão teórica que ocorre no período pré-imperialista e imperialista, a total subjetivação da economia, desde a teoria da utilidade marginal até Keynes e os economistas norte-americanos de nossos dias, vem acompanhada de uma reivindicação da herança dos clássicos, e essa mesma

interpretação falsificadora da história se verifica em Lippmann, no momento em que ele busca respaldo em Adam Smith. Na realidade, comparado com os economistas de hoje, até um vulgarizador e apologista tão superficial quanto Say poderia passar por um pensador profundo e um investigador imparcial da realidade. O caráter desse tipo de herança aparece claramente em Malthus. Depois do que já foi exposto aqui, não surpreende que ele seja tido em tão alta conta e que sua teoria da população tenha se tornado tão influente. Mas o próprio Malthus, para as finalidades atuais dos apologistas da economia do imperialismo, ainda precisa ser "melhorado" no sentido de uma orientação reacionária. Ele mesmo escreveu apenas uma "apologia da miséria da classe trabalhadora" (Marx) e o que hoje se recomenda na atual renovação do pensamento malthusiano é o extermínio de povos inteiros, a apologia das guerras que exigem o sacrifício de dezenas de milhões de pessoas (Vogt). Porém, inclusive autores mais moderados, que não estão dispostos a ir abertamente tão longe nas consequências de tais doutrinas consideram em termos bem malthusianos o aumento rápido da população como a causa da miséria, como a razão em virtude da qual as bênçãos do capitalismo não podem se efetivar como bem-estar para todos (Röpke).

O presente epílogo não pretende sequer esboçar os problemas da economia capitalista contemporânea. Trata-se aqui apenas de pôr de manifesto a mudança geral de orientação da ideologia após a derrocada de Hitler. A demagogia social hitlerista esteve sempre atrelada a um irracionalismo aberto, que culmina no seguinte estado de coisas: as contradições do capitalismo, tidas como insolúveis mediante o emprego de meios normais, abriram caminho para um salto num mito radicalmente irracionalista. A defesa atual – diretamente apologética – do capitalismo, renuncia, aparentemente, ao mito e ao irracionalismo. Pelo contrário: segundo a forma, o modo de exposição, o estilo, trata-se aqui de uma cadeia argumentativa puramente conceitual e científica. Mas só aparentemente, pois o conteúdo dessas construções conceituais é a pura falta de conceito, a construção de conexões não existentes, a negação da legalidade real em função de conexões aparentes, reveladas imediatamente (livres de conceitos) pela imediaticidade da superfície da realidade econômica. Estamos, portanto, diante de uma nova forma de irracionalismo, que se caracteriza por sua aparência de racionalidade.

Porém, não diante de uma forma fundamentalmente nova. Já mostramos a regressão da economia americana (e seus apoiadores europeus) à economia vulgar e, ao mesmo tempo, apontamos para o fato de que todas as tendências anticientíficas da economia atual obtiveram um crescimento correspondente

às condições da apologética direta do capitalismo no período imperialista. Portanto, aquelas tendências do irracionalismo reveladas por Marx como imanentes à antiga economia vulgar continuam presentes na economia vulgar de hoje, porém, numa escala muito maior, de modo que o incremento da quantidade se transforma aqui numa nova qualidade: o irracionalismo implícito da antiga economia vulgar se converte agora num irracionalismo explícito. Uma vez que as palavras de Marx referentes a isso trazem uma exposição ampla e fundamental dos problemas com os quais deparamos aqui, vemo-nos obrigados a citá-las na íntegra: "No entanto, as mediações das formas irracionais, em que se apresentam e se condensam em termos práticos determinadas relações econômicas, não interessam nem um pouco aos portadores práticos destas relações em seus comércios e trocas; uma vez que estão acostumados a se mover no interior delas, seu entendimento não encontra nenhum impulso nesse sentido. Para eles, uma contradição flagrante não tem nada de misterioso. Sentem-se tão à vontade quanto um peixe dentro d'água em relação a essas formas fenomênicas alienadas de toda a conexão interna, isoladas em si mesmas e desprovidas de qualquer refinamento. Poderíamos dizer o mesmo que Hegel diz a propósito de certas fórmulas matemáticas, a saber, que aquilo que o senso comum considera irracional é o racional e o que para ele é racional, é a própria irracionalidade".

II

Recordaremos ao leitor deste livro que a alusão acima às considerações matemáticas de Hegel se refere a algo de que se falou detalhadamente no segundo capítulo. Hegel mostra como a aparição de contradições autenticamente dialéticas sugere ao pensamento metafísico a aparência de uma certa irracionalidade; ao mesmo tempo, mostra como o pensamento dialético pode superar tais contradições mediante uma racionalidade superior. O que aqui se expõe de um modo geral, a partir de um caso tomado da matemática, aparece em Marx no plano de uma generalização social mais ampla e profunda: ela nos mostra as circunstâncias concretas de vida que fazem surgir os problemas do irracionalismo e o reflexo intelectual dessas circunstâncias, de onde brotam os problemas filosóficos e metodológicos do irracionalismo. Marx demonstra de modo convincente como e por que os agentes diretos do capitalismo podem se mover de modo completamente livre e sem problemas em meio a essa irracionalidade. Também aquelas ideologias

que se encontram social e espiritualmente no nível de tais agentes podem aceitar ingenuamente, como algo evidente, a "irracionalidade" das categorias sociais (enquanto "formas de ser, condições da existência", como diz Marx). Claro que a irracionalidade que desse modo escapa ao conhecimento tem que vir à tona de diversas maneiras, no entanto, a princípio, ainda de um modo ignorado, inconsciente, ainda não cristalizado numa filosofia irracionalista. Assim se apresentava naturalmente nos próprios economistas vulgares do passado e, no entanto, nos inícios da doutrina de Mach sobretudo no pragmatismo, que, como mostramos no prefácio, é uma ideologia dos agentes do capital conscientemente paralisada na imediaticidade capitalista, a filosofia dos Babbitts. O aumento crescente das contradições sociais pressiona, porém no sentido de um "aprofundamento" das questões ideológicas. E o exemplo típico disso é o desenvolvimento do irracionalismo alemão durante o período imperialista e seu ápice com Hitler.

Hoje, no entanto, quando há a regressão decisiva da apologética do capitalismo à sua forma direta, tem que surgir também filosoficamente uma nova situação. É perfeitamente natural que também na filosofia prevaleça não o irracionalismo de tipo alemão, mas antes o tipo pragmático e concernente à teoria de Mach. Toda a semântica nos Estados Unidos, a renovação da doutrina de Mach por Wittgenstein e Carnap, o desdobramento do pragmatismo promovido por Dewey são socialmente determinados, sem exceção, por essa inflexão. Isso também faz com que todas aquelas orientações filosóficas que, em sua metodologia, estão mais atreladas ao desenvolvimento da linha pré-fascista do irracionalismo alemão do que a tais correntes não possam elevar-se hoje ao plano de ideologias dirigentes e se manifestem somente como teorias da "terceira via", como é o caso, por exemplo, do existencialismo francês (Não trataremos de tais correntes filosóficas aqui, na medida em que só podemos nos ocupar da linha fundamental do irracionalismo; também porque já as abordamos em outros contextos; confira-se, por exemplo, meu livro *Existencialismo ou Marxismo*).

Como é natural, e em conformidade com os fins gerais que este Epílogo pretende, não podemos propor aqui traçar uma análise e uma caracterização detalhadas dessas doutrinas, nem sequer no tocante a seus lineamentos fundamentais; limitar-nos-emos a assinalar certas tendências decisivas que prevalecem em seu desenvolvimento, com o intuito de expressar num formato de esboço o que há de novo na filosofia imperialista predominante durante o período do pós-guerra. Igualmente evidente é que essas correntes filosóficas já existiam e atuavam na filosofia americana há muito tempo, isto é, ao longo de todo o período imperialista. Essas tendências já podiam

ser vistas muito claramente em Dewey, enquanto fase superior do desenvolvimento do pragmatismo, que foi desde o primeiro momento – conscientemente – uma ideologia dos agentes do capitalismo, dos construtores e defensores do "modo de vida americano" e que desde o começo desprezou conscientemente a investigação objetiva da realidade independente da consciência, para indagar apenas sobre a utilidade prática das ações individuais num mundo circundante dado como imutável – segundo a sua essência, não quanto aos detalhes referentes à conduta individual. Como é natural, o posterior desenvolvimento imperialista desse mundo tinha de se refletir fielmente no conteúdo e na estrutura da filosofia de Dewey.

Também na semântica e na renovação da doutrina de Mach – suas fronteiras se confundem frequentemente – surge um enérgico desenvolvimento posterior da doutrina de Mach original em sintonia com as exigências ideológicas do imperialismo americano atual. Permanece intacta a velha postura da doutrina de Mach da "cientificidade rigorosa", mas, ao mesmo tempo, o distanciamento frente à realidade objetiva avança para muito além dos limites de antes. Agora, a tarefa da filosofia não consiste mais numa "análise das sensações", mas no mero exame do significado das palavras e da estrutura das frases. E paralelamente a esse completo esvaziamento escolástico-formalista de conteúdo, emerge com uma força muito maior que antes a apologética direta franca. A doutrina de Mach havia surgido originariamente como meio filosófico de luta contra o materialismo, principalmente no campo da teoria do conhecimento das ciências naturais; como é natural, as formas modernas do agnosticismo que aqui foram se moldando constituíam um bom ponto de partida para certas correntes do irracionalismo, e a doutrina de Mach prestou sempre uma ajuda filosófica eficaz ao agnosticismo. Surge agora claramente a apologética direta geral. A semântica investiga enérgica e sistematicamente os conceitos universais da vida social e econômica, para então descobrir que elas não passam de formas verbais desprovidas de conteúdo, e que não dizem nada. Qual a consequência disso? O marxista inglês Cornforth mostra isso muito claramente; eis aqui as palavras citadas por ele do livro de Barrows Dunham, *O Homem Contra o Mito*: "Vemos, pois, claramente, que não existem cães em geral, que não existe o gênero humano, nem um sistema de lucros, nem partidos, nem fascismo, nem pessoas desnutridas, nem vestidos esfarrapados, nem verdade, nem justiça social. E tal como as coisas, não existe problema econômico, nem problema político, nem problema de fascismo, nem problema de alimentação, nem problema social.... Num simples piscar de olhos, esses pensadores eliminam, como num passe de mágica, todos os problemas importantes que vêm atormentando o gênero humano

ao longo de toda a história da humanidade".

Em seguida, Cornforth mostra muito claramente as consequências sociais de semelhante filosofia. Nas suas palavras: "Para dar apenas um exemplo, vejamos a discussão que ocorre com muita frequência entre trabalhadores e patrões. Qual a regra semântica para resolver esse tipo de disputa? Ela aparece claramente nas palavras do patrão, quando diz 'deixemos de lado toda essa conversa fiada sobre 'trabalho' e 'capital' 'lucro' e 'exploração', que são apenas invenções sem sentido de agitadores políticos para manipular vossas emoções. Falemos de homem para homem, como de 'Adão' para 'Adão' e procuremos chegar a um acordo". Eis como os patrões de fato procuram argumentar. Eles aprenderam a ser semânticos antes mesmo da invenção da semântica". E Cornforth mostra essa consequência necessária do método semântico, o ponto em que ela atende a uma missão social do capitalismo imperialista, também com outros casos, por exemplo, no do malthusiano Vogt, que resolve semanticamente todos os problemas agrários, com consequências muito semelhantes a estas do ponto de vista dos interesses de classe.

Em Vogt, no entanto, também vem à luz o outro lado do método: a revelação da mística irracionalista que existe na doutrina de Mach de forma implícita e oculta, pois, ao aplicar o método semântico à questão agrária, ele diz que a terra é uma "realidade inexprimível". Com isso, ele vai além do agnosticismo habitual. Para ele, a realidade não está simplesmente à margem de toda cognoscibilidade, mas também é ao mesmo tempo um caos irracional. Essa tendência se manifesta de modo ainda mais claro em Stuart Chase. Investigando o processo de abstração, ele dá como exemplo a descrição de um lápis. Ele tenta, apesar de tudo, expressar de algum modo o fenômeno não verbal que aqui se oferece no espaço e no tempo: o resultado desse esforço para expressar em palavras o não verbal é a determinação do lápis como "uma dança louca de elétrons". Assim, temos diante de nós o novo irracionalismo como uma cabal subjetivação, antropologização e a mitificação irracionalista dos fenômenos naturais, pois, em primeiro lugar, a definição que Stuart Chase dá não é de modo algum a de um lápis como uma parte específica da realidade objetiva, univocamente determinável por suas qualidades e funções; o que Stuart Chase diz sobre ele poderia ser dito igualmente e com o mesmo direito sobre uma casa, uma escrivaninha etc. Pretender descrever os objetos da realidade objetiva, da natureza e

da sociedade (pois o lápis também é um objeto social), fixando-se exclusivamente no movimento dos elétrons, já é uma mística irracionalista. E, em segundo lugar, o mesmo movimento dos elétrons só é uma "dança louca" para o impressionismo de uma imediaticidade deliberada; não há dúvida de que esse movimento objetivamente tem suas leis, as quais a ciência pode chegar a conhecer racionalmente, pelo menos de um modo aproximado. Stuart Chase confere à sua definição a roupagem hoje na moda de uma cientificidade "exata" moderna, mas por debaixo dessa roupagem se percebe claramente uma mística irracionalista estéril.

Sem entrar na análise detalhada dessa nova variedade do irracionalismo, tentaremos ilustrar brevemente a essência filosófica geral dessa corrente à luz de algumas declarações metodológicas centrais feitas por um de seus principais expoentes, Wittgenstein: "A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. (4.12). A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exibe... (4.121) O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito (4.1212)."[1]

Talvez seja necessário recordar aos leitores deste livro nossas exposições sobre o método fenomenológico; especialmente as reflexões de Max Scheler sobre esse método, de modo a chamar a atenção para a unidade socialmente condicionada que existe entre as diversas orientações do irracionalismo moderno e a diferença também socialmente condicionada de suas etapas. Scheler se reportava tão energicamente quanto Wittgenstein para esse fundamento irracionalista imediato como o fundamento e o conteúdo exclusivos da filosofia. Com a diferença, no entanto, de que ainda considerava possível dar voz a tal conteúdo irracionalista; só com a chegada da fase existencialista da fenomenologia se mostra com toda clareza e irracionalismo como fundamento. A ênfase nesse paralelo não deve de modo algum supor uma influência do existencialismo sobre Wittgenstein; tal questão metodológica possui um fundamento social, e tanto a coincidência quanto a diferença no terreno do método e das suas consequências são reflexos ideais desse fundamento. Assim como se coloca a questão da afinidade entre Mach e Husserl no campo da gnosiologia, a qual mencionamos em outro lugar, aqui também

---

[1] Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (3. ed. *Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos*. São Paulo: EDUSP, 2003. p. 141).

se coloca a questão da afinidade entre Wittgenstein e o desenvolvimento existencialista tardio da fenomenologia e da semântica (A este propósito também poderíamos citar a "impotência da razão" de Scheller).

Wittgenstein vê-se, assim, obrigado a extrair as consequências dessa situação. Ele diz, com efeito, sobre as relações entre a ciência – semântica – e a vida: "Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa. (6.52). Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?) (6.521) Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico. (6.522)".[1] Nada tem de estranho que um fervoroso admirador de Wittgenstein, José Ferrater Mora, o reverencie precisamente como o filósofo do desespero. Eis como ele caracteriza a época e esse filósofo representativo dela: "Heidegger, Sartre, Kafka e Camus ainda nos deixam viver com a confiança na existência desse mundo. A ruptura proclamada por eles, por mais assustadora que seja, não é, porém, radical. O solo em que pisam ainda segue firme. O terremoto que nos abala faz desmoronar nossas antigas moradas, porém, é possível continuar vivendo entre As Ruínas e pode-se reconstruir o que foi destruído. Wittgenstein, ao contrário, nos lança, depois dessas tristes perdas, na mais completa orfandade, pois, se com As Ruínas desaparece o solo sobre o qual o repousam e com as árvores tombadas também suas raízes, já não teremos mais nada em que nos apoiar, não poderemos sequer reclinar contra o nada ou enfrentar com clareza de espírito o absurdo, teremos que desaparecer totalmente".

Mora reconhece também que, em Wittgenstein, como na semântica em geral, o pecado capital reside na razão, no pensamento. "O pensamento é o grande perturbador, quase se poderia dizer o grande tentador. O ato mesmo, o pensamento, se torna a grande culpa, o pecado essencial do homem". No mundo descrito por Wittgenstein o centro é o "absurdo sem atenuante". Nele "a própria questão se questiona". E Stuart Chase confirma essa imagem de mundo e sua análise semântica extraindo as consequências implícitas neles de um modo tão radical que sua exposição chega às raias do grotescamente cômico. Ele inveja seu gato Hoby, "que não sofre das alucinações provocadas pelo falso emprego das palavras...

[1] Wittgenstein, L. *Op. cit.*, p. 279 e 281.

já que ele não tem nada a ver com a filosofia nem com a lógica formal... Quando me perco na selva da linguagem, sou atraído pela intuição de Hoby como se por um ímã".

Assim, o irracionalismo aflora por todos os poros da apologética direta e "cientificamente rigorosa". Porém seus principais representantes não querem reconhecer essa conexão de suas doutrinas com o movimento que culmina em Hitler, e buscam e (supostamente) encontram uma série gloriosa de antepassados. Assim como Truman e Eisenhower não querem figurar como sucessores de Hitler diante da opinião pública, mas sim como continuadores da obra de Washington e Lincoln, assim também os irracionalistas da apologia direta de nossa época buscam seus antecessores, de preferência, no Iluminismo. Essa tendência corresponde exatamente aos esforços que fazem os economistas por fingir um retorno aos clássicos de sua ciência. Mas já vimos que semelhante pretensão é simplesmente irrealizável. De fato, para eles, quem representa os clássicos são figuras como Say e seus continuadores piorados, assim como tipos ainda mais reacionários e bárbaros como Malthus. E o mesmo, ou algo parecido, ocorre no campo da filosofia. Kaufmann se empenha, por exemplo, em converter Nietzsche num digno continuador dos grandes pensadores do Iluminismo, e é extraordinariamente característico o fato de que o atual "renascimento do Iluminismo" apresente como uma grande descoberta e reavaliação a ressurreição de Marquês de Sade.

O esforço inútil para produzir essa ligação não é por acaso, pois, de fato, se os apologistas e vulgarizadores do passado sufocaram a verdade da economia, distorceram os nexos da realidade, escamotearam os problemas autênticos por meio de falsos problemas, eles o fizeram por acreditarem sinceramente, apesar de toda a sua *mala fides* científica, na inexorabilidade do capitalismo e em suas possibilidades ilimitadas de desenvolvimento. E o mesmo ocorria com seus expoentes análogos na pobre *beletrística* dos Ohnet ou dos Gustav Freytag. Hoje, pelo contrário, temos como fenômenos literários paralelos, isto é, como representantes literários equivalentes à economia apologética direta e da filosofia semântica, nomes como Kafka ou Camus (Falamos aqui da literatura como indicador de correntes sociais; as questões de valor estético não importam para a presente discussão).

Do fenômeno do desespero, falaremos com detalhes mais adiante. Por ora, basta observar que é justamente entre os mais importantes ideólogos que se constata uma profunda falta de fé em sua própria exposição apologética, nas perspectivas otimistas que, em tese, eles ratificariam. Ninguém contestará que pode haver – inclusive de forma massificada – tolos dispostos a crer

em Lippmann, quando este afirma que um belo dia a legislação dos Estados Unidos fará desaparecer realmente, ainda que de modo gradual, a concentração "excessiva" de capital, os *trusts* etc. Mas um publicista tão experiente e consagrado como Lippmann, naturalmente, não acredita nem um pouco nisso. Mas no que acredita, então? O que motiva sua atitude? Ao nosso ver, o desespero, o cinismo, ou ambos.

Como fundamento desse estado de espírito entre os apologistas ideológicos do imperialismo, não figura apenas a impossibilidade de uma solução teórica satisfatória para os problemas do capitalismo monopolista, que deixe intacta sua dominação e que, ao mesmo tempo, venha a aplacar a hostilidade das massas contra esse regime, mas também o estado atual da luta contra o inimigo principal, contra o socialismo. (Pois é óbvio que essa questão central determina também de um modo decisivo a situação existente no campo da filosofia). Ora, toda a ciência capitalista está, hoje, ideologicamente estruturada para afastar de modo convincente do campo do pensamento a alternativa socialista, que se impõe de modo cada vez mais inexorável. No período do entreguerras isso pode ter parecido relativamente fácil para os ideólogos do capitalismo. Mas quando, nos primeiros anos da instauração do poder dos sovietes, se profetizava sempre para a semana seguinte o colapso definitivo do socialismo, se passou já à demonstração, a longo prazo, do fracasso do "experimento" socialista: no começo de cada plano quinquenal, ele era proclamado como irrealizável; as dificuldades de crescimento da construção socialista, em sua etapa inicial, se apresentavam como sintomas do fracasso inapelável etc. Esses raciocínios, é natural, continuam se manifestando ainda hoje. Mas o êxito propagandista de tais argumentos se torna cada vez mais duvidoso, pois sua contradição com os fatos da realidade se faz cada vez mais flagrante. A resistência vitoriosa do Exército soviético diante da potência militar mais forte do mundo e sua vitória aniquiladora sobre Hitler, as obras pacíficas monumentais do pós-guerra, a capacidade de também produzir a bomba atômica etc., mostram de modo irrefutável perante o mundo inteiro o alto nível econômico e técnico da economia socialista e sua curva de desenvolvimento sempre ascendente.

Tudo isso é bastante perturbador para a propaganda do "colapso iminente". Naturalmente, ela não será abandonada, mas sua força de convicção vai esmorecendo e terá de ser substituída por outros meios. Porém, tais outros meios mostram aqui, onde são travadas as batalhas decisivas da Guerra Fria, o nível continuamente decrescente da propaganda antissoviética. As tentativas de uma nova ofensiva só podem ocorrer pela via da calúnia notória,

dos falsos testemunhos de agentes policiais subornados. Para se dar conta disso, basta pensar que há trinta anos Otto Bauer era o ideólogo principal dessas teorias do colapso e da intimidação, ao passo que agora os americanos precisam recorrer aos Kravchenko. E como aqui se trata de questão central, tem-se aqui um índice exato de como caiu também o nível nos campos não diretamente propagandísticos, como os da economia, da filosofia etc.

Para se ter uma ideia do quão profundamente o princípio-Kravchenko afetou discussões filosóficas aparentemente abstratas, nada melhor do que considerar a polêmica entre Sartre e Camus. O último livro de Camus foi criticado por Francis Jeanson na revista de Sartre de um modo muito severo, mas objetivo. Camus publicou uma réplica revoltada, em que se reúnem todas as argumentações essenciais, sobretudo em torno da historicidade, sobre a qual voltaremos brevemente mais adiante, para colocar no centro de um debate filosófico a questão Kravchenko e o tema dos campos de trabalho punitivo na União Soviética; e isso numa polêmica sobre Hegel e Marx, sobre a revolução, sobre a necessidade histórica e a liberdade individual. Em sua tréplica, Sartre se nega, com razão, a entrar nos absurdos demagógicos de Camus. Refuta serenamente seus argumentos e se contenta nesse ponto em desmascarar a *mala fides* moral de Camus e de seus congêneres. "Falemos seriamente, Camus, diga-me você, por favor, que sentimentos suscitam as revelações de Rousset num anticomunista. São, por acaso, sentimentos de desespero ou de amargura? É um sentimento de vergonha de ser homem? Nada disso!... A única sensação que esse tipo de informações desperta nele – e me custa dizê-lo – é a de alegria. Alegria de ter nas mãos, por fim, a desejada prova, de ter ante os olhos o que se desejava ver!".

Também na ideologia e na propaganda do hitlerismo desempenham um papel decisivo, como é natural, tais motivações. Mostramos isso detalhadamente em seu devido contexto, e apontamos repetidas vezes o quão importante eram, em relação com isso, as especulações em torno do desespero das massas nos países capitalistas e com quanto cinismo Hitler usava o desespero e a embriaguez a serviço do fortalecimento da dominação do capitalismo monopolista. No entanto, tudo isso ficou por muito tempo encoberto pelo brilho falso da demagogia social. Para ilustrar a diferença com relação à situação atual, aponte-se apenas para o impacto emocional de uma palavra de ordem

como "abaixo a servidão do interesse", em contraste com as consolações lippmannianas sobre a eliminação legal dos monopólios. Ademais, para Hitler, o desespero era um ponto de partida socialmente dado, ao passo que a apologética direta dos dias atuais busca justamente impedir que se chegue a produzir um estado de desespero social. Assim, o que para Hitler era um veículo é atualmente – nesse sentido – um obstáculo.

E também essa oposição não nasce como ideologia para em seguida penetrar na realidade, mas a realidade social constitui o ponto de partida e o pôr da finalidade da propaganda. Uma vez que Hitler maquiava o capitalismo monopolista como uma forma "socialista", ele pôde usar levianamente o desespero e a indignação das massas diante da exploração capitalista para seus próprios fins; a ideologia das classes dominantes nos Estados Unidos, pelo contrário, é a manutenção do capitalismo monopolista; sua tarefa não é atiçar o descontentamento das massas, mas sim aplacá-lo. Não há dúvidas de que alguns ativistas do imperialismo americano sentem que a apologética direta do capitalismo monopolista lhes coloca numa situação desfavorável, em termos de propaganda, em comparação com a apologética indireta de Hitler. E assim surgem inevitáveis tentativas de descobrir novas formas de apologética indireta, mais adequadas às situações dos Estados Unidos. Mas como? A oposição entre a apologética direta e a indireta não é uma mera questão formal, mas sim de conteúdo social. As massas exploradas e oprimidas pelo capitalismo monopolista buscam uma saída. Os raciocínios secos de um Lippmann exibem grandes falhas; e elas se manifestam frequentemente como irracionalismo e desespero.

A tentativa mais conhecida e eficiente de encontrar uma base teórica nova e mais eficaz por meio de uma mudança de rumo em direção à apologética indireta tão eficazmente utilizada por Hitler e seus ideólogos é o livro *The Managerial Revolution*, de Burnham. Nele, pode-se ver com grande clareza um desejo de assimilar e desenvolver a estrutura decisiva da apologética indireta: Burnham não pretende negar as contradições do capitalismo monopolista, nem simplificá-las como uma "perturbação" de fácil remoção. Pelo contrário, encara essas contradições, da mesma forma como Hitler o fez, como ponto de partida, procurando obter de sua análise uma nova e atraente perspectiva demagógico-social. Como se trata de um renegado trotskista, é muito fácil para ele operar com a equiparação entre o bolchevismo e o fascismo. Como complemento tomado diretamente da tecnocracia (cujo germe se encontra já em Thorstein Veblen), ele acrescenta o expediente que consiste em sustentar que também

sob o capitalismo normal se opera um processo análogo, a saber, que os próprios capitalistas, possuidores legais dos meios de produção, se distanciam cada vez mais da produção, participam de forma cada vez menos ativa de sua direção, deixando que os altos funcionários, os *managers* de Burnham, ocupem esse lugar. Como todas as "sabedorias" da apologética atual, também esta é, naturalmente, uma sabedoria muito antiga. Já em 1835, em sua *Philosophy of Manufacturs*, Ure chamava o *manager* de "a alma de nossas empresas". Burnham, como em seu tempo fez o hoje convertido em clássico Malthus, não é apenas um sicofanta inescrupuloso, mas também um plagiador descarado da literatura econômica esquecida do passado. O domínio efetivo dos managers é, portanto, segundo Burnham, o grande princípio comum no atual desenvolvimento da economia; ele se impõe – sob formas politicamente distintas – do mesmo modo no socialismo, no fascismo ou nos Estados Unidos. Assim, Burnham dissolve – como em sua época fizeram os ideólogos do hitlerismo e como hoje fazem os semânticos – todas as diferenças e todos os antagonismos socioeconômicos entre os diferentes sistemas. Surge assim uma noite semântica desprovida de conceitos, em que um funcionário ou diretor de fábrica comunista torna-se igual a um gerente capitalista.

Porém, de um modo ou de outro, o certo é que Burnham chega por esse caminho a um esquema de apologética indireta. Como Hitler, ele também tem como pretexto negar demagogicamente o capitalismo. E, como Hitler, ele também nega que a história coloca o dilema de capitalismo ou socialismo; como Hitler, ele também afirma ter descoberto um *tertium datur*. É claro que, apesar de toda essa profunda afinidade metodológica, as mudanças dos tempos e a diferença do meio em que atuam imprimem seu selo sobre o conteúdo e a forma de ambas as construções. Hitler passa por cima do dilema entre capitalismo ou socialismo com a ajuda de um mito irracionalista capaz de provocar fortes emoções (que parte do desespero e da sede de libertação das massas na crise de 1929). Burnham também esboça os traços intelectuais de um mito, mas o faz no tom sóbrio e frio da árida "cientificidade" objetiva. Ora, enquanto em Hitler o conteúdo essencial da ideologia proclamada decorre diretamente da solução mítica do dilema, Burnham tenta separar com exatidão e firmeza a colocação científica (o mito) e a ideologia; mas dessa questão trataremos com detalhes mais adiante. Já essa diferença de tom revela a diferença das épocas e das circunstâncias em que é preciso agir, repercutindo fortemente na própria metodologia, como se pode ver

pelo que já foi dito aqui. Por mais cínico que Hitler tenha sido como chefe de propaganda e verdugo do capitalismo monopolista, ele podia contar com o fato de que os mitos proferidos por ele arrastariam consigo as massas desesperadas. Mas o que é que Burnham podia esperar de seu mito? A apologética indireta do capitalismo monopolista, do qual ele surge como profeta, só pode ter, no melhor dos casos, "uma circulação da elite" (Pareto). Ante uma comoção social realmente profunda, isso só pode consistir numa ideologia consolatória para a burguesia e para a intelectualidade burguesa.

Ambos – Burnham e Hitler – aspiram não só à salvação, mas também à consolidação do capitalismo monopolista. Hitler quer implementar isso sob a aparência de uma "revolução" que – aparentemente – remodele a sociedade como um todo. Burnham também fala de uma revolução, mas mesmo em sua exposição permanece intacto todo o habitáculo do capitalismo e, em especial, sua relação com as massas trabalhadoras. A revolução se opera exclusiva e visivelmente na camada dos dirigentes. Tanto Hitler quanto Burnham permanecem no terreno do desprezo pelas massas. Apesar disso, Hitler desencadeia um movimento de massa, e sua demagogia, inclusive durante a dominação nazista, transmite a *aparência* de uma influência sobre as massas, ao passo que Burnham – igual aos liberais por quem nutre tanto desprezo – considera a massificação como o grande perigo e, em sintonia com isso, procura abertamente obstar o poder das massas. É, pois, natural que Burnham equipare a propaganda da imprensa hitlerista e a americana com o processo de esclarecimento e formação superior das massas pelo comunismo. Isso tudo tem como consequência que a transição para a apologética indireta, em Burnham, não seja capaz de criar nenhum mito eficaz do qual resultassem as palavras de ordem incendiárias da demagogia social. A apologética indireta de Burnham culmina, simplesmente, na *exigência* de que se deve criar uma ideologia adequada; mas nele essa ideologia é cuidadosamente separada da – suposta – teoria científica objetiva, algo completamente independente dela em termos de conteúdo e de método.

Assim, o que formava uma unidade em Hitler, se encontra separado em Burnham. A ciência é aqui "objetiva" (no sentido da semântica, da nova doutrina de Mach) e não tem nada a ver com a propaganda, com a ideologia. Essa "objetividade" é útil para que Burnham possa sugerir a seus leitores a inevitabilidade fatal do desenvolvimento dos *managers*. A ideologia, pelo contrário, está determinada pelas tarefas concretas de cada momento e não tem nada a ver com a

realidade objetiva do desenvolvimento social, nem com nossos conhecimentos cada vez maiores acerca dela. As ideologias devem, segundo Burnham: "1º: expressar atualmente, por meio de grandes traços, o que corresponde aos interesses das classes dominantes a cada momento, e ajudar a criar um modelo de pensamentos e sentimentos que favoreça a manutenção das instituições-chave da estrutura social dada; 2º: expressá-lo, ao mesmo tempo, de tal modo que possa apelar aos sentimentos das massas. Uma ideologia que abrigue os interesses da classe dominante dada não teria nenhum valor como cimento social se proclamasse abertamente sua função, que é assegurar o poder da classe dominante sobre o resto da sociedade. A ideologia deve falar, ostensivamente, em nome da 'humanidade', do 'povo', da 'raça', do 'futuro', de 'Deus', do 'destino' etc.

Seria difícil imaginar um grau mais alto de desprezo cínico pelo povo do que esse aqui expresso. No entanto, Burnham não quer ser confundido nisso com aqueles seus colegas para quem qualquer ideologia pode cumprir essas funções, desde que disponha do aparato de propaganda necessário. Tais pontos de vista são falsos, diz ele. "Trata-se de algo maior do que uma técnica hábil de propaganda. Uma ideologia eficiente deve aparecer diante das massas – ainda que de uma forma confusa – como se expressasse alguns de seus interesses". Essa delimitação de campos é, até agora, o ápice do cinismo. É verdade que nos últimos anos temos visto e vivido muitas coisas; temos conhecido, por exemplo, as conversas de Hitler com Rauschning. Porém, o livro de Burnham ultrapassa todas as medidas: é como se Rosenberg tivesse apensado essas conversas como comentário explicativo ao seu *Mito do Século XX*. Burnham como profeta da nova apologética indireta é, por assim dizer, seu próprio Rauschning.

Mas esse ponto culminante do desprezo cínico pelo homem não apresenta somente o aspecto moral que temos considerado. Oferece também aspectos políticos de alcance prático. Não há dúvida de que Hitler também se manifestava de vez em quando com um cinismo semelhante (por exemplo, ao comparar a propaganda política com a de um anúncio de sabonete), mas ao mesmo tempo criou uma ideologia concreta e diabólica eficaz, que, apesar de – ou justamente por causa de – apresentar o mais baixo nível espiritual e moral alcançado até então pela história humana, demonstrou possuir uma enorme e perigosa força mobilizadora das massas. Burnham, pelo contrário, se contenta com a receita cinicamente esboçada de uma ideologia eficaz, dando como pretexto disso o fato de que a "ciência" mantida por ele é demasiado boa para fabricar ideologias (O que certamente não o impediu de se converter, depois da guerra, num dos principais propagandistas

da nova agressão). Na realidade, esse dualismo expressa a impotência de Burnham para continuar desenvolvendo – até convertê-la numa ideologia capaz de entusiasmar as grandes massas – sua apologética indireta, criada justamente com o intuito de equiparar e ultrapassar a débil influência desse tipo de apologética direta sobre as massas. Ele se contenta com uma receita metodológica pelo simples fato de que não há mais nenhuma ideologia eficaz para essa apologética indireta do capitalismo monopolista, pois a massa de trabalhadores nunca haveria de se entusiasmar com a perspectiva de que os acionistas majoritários das empresas fossem substituídos por gerentes. Sobretudo porque, segundo o próprio Burnham, as relações de trabalho deveriam permanecer inalteradas.A acusação por parte de Burnham de que os tecnocratas manifestam demasiado abertamente seus fins poderia ser feita a ele próprio. Fora isso, essa tentativa que se tornou famosa, de criar uma apologética indireta a serviço dos fins do imperialismo americano, é uma confirmação de como a transição para a apologética indireta não responde à inabilidade ou à inexperiência dos ideólogos, mas sim uma consequência ideológica necessária da estrutura e das possibilidades de ação do imperialismo americano. E o próprio Burnham nos fornece a prova, na medida em que seus escritos posteriores de propaganda de guerra tentam criar uma ideologia para a cruzada contra a União Soviética e não ajuda em nada a sua "revolução dos *managers*".

III

Tudo isso nos conduz ao segundo complexo da demagogia, à demagogia nacional. Conforme vimos em seu devido contexto, Hitler canalizou as emoções nacionais legítimas e, por isso mesmo, facilmente inflamáveis dos alemães, no sentido de uma ideologia chauvinista de agressão e conquista do mundo. Burnham e seus aliados da apologética direta propõem as mesmas finalidades, não só para o povo americano, mas para todos os povos. No entanto, eles são incapazes de produzir essa ideologia. E o próprio Hitler fracassou na tentativa de ampliar sua ideologia para além das fronteiras da Alemanha e assim convertê-la na ideologia da "nova Europa". Mas o fracasso de Burnham & companhia começa muito antes. Como se poderia entusiasmar o americano comum a defender sua pátria nas margens do rio Yalu ou no Marrocos? Compreende-se que um punhado de capitalistas monopolistas e seus capangas

ardam de entusiasmo com tais planos. E é natural que entre pessoas comuns – sob a ação de uma propaganda de guerra compacta e manejada pelos monopólios – possa haver conversas ardentes em clubes ou cafés sobre temas semelhantes. Mas a grande questão é saber o que restará disso quando essas palavras forem transferidas para o terreno da prática, quando desabrocharem como problemas pessoais de vida ou morte. Os relatos realistas sobre a Segunda Guerra imperialista não oferecem uma perspectiva muito esperançosa. Apesar de que faz muito tempo que o Japão vem sendo visto como o "inimigo hereditário" e de que a guerra passada começou com a agressão japonesa sobre Pearl Harbour, os soldados americanos do romance de Mailer se expressam nos seguintes termos: "O que esses malditos *japs* fizeram contra mim? Você acha que me importa se eles são ou não os donos dessa selva?". E o diálogo continua com os soldados expressando seu ódio raivoso contra seus próprios superiores. A mesma situação, embora num tom menos apaixonado, é descrita por Bromfield. E se no romance de Stefan Heym aparecem alguns soldados entusiasmados com a guerra é simplesmente porque eles acreditam – ingenuamente – na cruzada pela difusão da democracia; na realidade, esse romance trata precisamente da desilusão que neles produz a política imperialista real dos Estados Unidos na Alemanha ocupada, a causa da opressão da democracia, da proteção oferecida aos fascistas pelos chefes do exército de ocupação etc. E as experiências que se possui acerca dos efeitos da guerra da Coreia se movem nessa mesma direção.

A questão central para os Burnham seria, assim, tornar o homem comum consciente do fato de que a existência nacional do povo americano se encontra ameaçada pelas "intenções agressivas" da União Soviética. No entanto, o próprio Burnham é quem diz: "Qualquer que seja a verdade sobre o potencial militar do exército vermelho, parece razoavelmente claro que os chefes comunistas concebem seu papel militar como uma defesa estratégica". E Burnham leva tão a sério esse caráter defensivo da União Soviética, que chega – coincidindo com algumas declarações de MacArthur – às seguintes conclusões: "Em dois ou três anos estaremos em condições de agir à vontade frente à União Soviética e ao comunismo sem risco de nos expormos a um conflito militar". Com isso, a ideologia da agressão franca e aberta fica claramente expressa. Assim, não é uma limitação propagandista pessoal de Burnham e de seus pares a incapacidade de mobilizar as massas para uma suposta política de defesa nacional. Fracasso tão mais inevitável, na medida em que a política de paz da União Soviética e sua disposição para negociar se mostram cada vez mais claramente às massas,

que percebem como o governo da União Soviética reafirma incansavelmente em todas as suas declarações que a coexistência pacífica de diferentes sistemas sociais é algo absolutamente possível. Portanto, a diferença prática entre a apologética direta dos americanos e a indireta de Hitler mostra-se, aqui, no fato de que Hitler soube conduzir os trabalhadores alemães gradualmente para a guerra de agressão imperialista, ao passo que os imperialistas americanos e seus ideólogos se veem obrigados a começar precisamente pelo ponto ao qual Hitler havia, enfim, chegado, após uma longa série de preparativos e fraudes.

A causa mais profunda dessa situação radica em que os ideólogos do imperialismo americano, e sobretudo Burnham, não consideram, em primeiro lugar, a União Soviética como a potência política rival dos Estados Unidos – pois eles mesmos se veem frequentemente, como dissemos, obrigados a reconhecer que não existe de modo algum, por parte da União Soviética, semelhante rivalidade estatal em torno do domínio sobre o mundo – mas que o perigo real reside, para eles, na difusão do comunismo, pois veem neste, e não no Estado socialista, seu adversário real. O que nos interessa aqui são os aspectos ideológicos desse complexo de questões; por isso não é novidade alguma esse antagonismo aqui observado. O inimigo principal da ideologia burguesa imperialista é, desde Nietzsche, o socialismo. É certo que essa luta foi durante muito tempo uma luta predominantemente ideológica (ainda que combinada, é claro, com as represálias do poder estatal burguês). Somente com a vitória do socialismo na União Soviética é que essa luta se associa cada vez mais intensamente aos meios da política exterior das potências imperialistas. E é muito natural que, com o crescimento do poder da União Soviética e com a vitória do socialismo em outros países, essa luta tenda a se agudizar cada vez mais.

Não entra nos propósitos da presente obra investigar até que ponto a política exterior das potências imperialistas – desde o apoio concedido a figuras como Koltschak e Denikin, até a Guerra Fria atual – contém elementos cada vez mais evidentes de guerra civil. Para nosso tema o aspecto significativo é apenas o fato de que, com isso, a luta contra a ideologia comunista é colocada, hoje mais que nunca, no centro de todas as controvérsias. Objetivamente, isso já vinha ocorrendo desde os tempos de Nietzsche; no entanto, a nova tônica que o problema adquiriu nesse ínterim representa algo qualitativamente novo. Já chamamos a atenção, ao longo de nossas considerações anteriores, para o fato de que a intensificação da luta segue acompanhada de um constante declínio do nível moral e espiritual da

ideologia burguesa. Esse declínio já se pode notar na transição para o campo de batalha desde Nietzsche mediante uma comparação com os fundadores do irracionalismo que combatiam o conceito burguês de progresso. Com Hitler, esse declínio culmina com um apogeu momentâneo. Atualmente ele foi superado por Burnham e seus pares. Em Burnham surge necessariamente a pergunta: o que pode e deve se contrapor à visão comunista do mundo? Hitler ainda contava com as bolhas coloridas de sabão de seu mito; a Burnham restou apenas a água suja.

Burnham também nota que aqui reside um dos lados mais frágeis de sua posição. Por isso resiste violentamente contra toda pretensão de elevá-la a uma visão de mundo. Muitos se deixaram fascinar – diz ele – pelo apelo a uma visão de mundo e exigem algo parecido por parte da burguesia. "Como nós", prossegue Burnham, "em virtude da natureza da situação, não *podemos* acolher semelhante fé, vemo-nos impelidos insensivelmente a uma atitude de esterilidade e passividade". Burnham pretende reconquistar a atividade, o espírito ofensivo, mediante dois argumentos: em primeiro lugar, identifica a visão de mundo com o totalitarismo e considera precisamente a falta atual de uma visão de mundo no mundo burguês como seu mais alto valor, como um bem sagrado que é preciso defender. Em segundo lugar, reputa como algo supérfluo, do ponto de vista político-prático, uma visão de mundo. "Não é certo, em segundo lugar, que uma guerra ou uma luta social possa ser travada com êxito quando o programa e sua defesa adotam uma forma 'positiva'. A verdade é quase sempre o contrário. Os homens compreendem, de modo geral, mais claramente aquilo que *combatem* do que aquilo que *defendem*". E acrescenta como exemplo disso a Revolução Francesa enquanto negação do Antigo Regime. Não é preciso ter conhecimentos históricos muito profundos para penetrar na sofística dessa argumentação. Quando os camponeses franceses disseram *não* ao feudalismo, isso não era mais que uma expressão verbal – entre muitas – de que aspiravam à propriedade da terra, ao direito de dispor livremente de seu trabalho e dos produtos deste, da liberdade política etc.– de que aspiravam a algo positivo. Na realidade social as formas de expressão *sim* e *não* constituem uma unidade dialética inseparável. Na realidade social não existe nenhum *não* que não contenha algo essencialmente positivo. Mesmo os destruidores de máquinas aspiravam a afirmar algo positivo por meio de seu *não*; trata-se de uma outra questão que esse protesto fosse eivado de muitos preconceitos retrógrados e expresso de forma confusa. Mas essa confusão não existia na Revolução Francesa, quando o que estava em questão eram suas finalidades democrático-burguesas;

a confusão começou quando as contradições da vitória começavam a apontar para além da sociedade burguesa (como característica ideológica do caráter pouco desenvolvido da intuição possível do socialismo, naquele momento); porém, mesmo aqui, sem a vigência da forma da pura negatividade postulada por Burnham.

É claro que o ponto de vista de Burnham é insustentável também filosoficamente. É um mito existencialista – cuja insustentabilidade demonstrei em meu estudo sobre estes problemas – a ideia de que a negação possa corresponder a uma realidade particular e específica (o "nada nadificante" de Heidegger, por exemplo); afirmação e negação se referem a uma e mesma realidade objetiva e expressa – sob formas não raro distintas e, eventualmente, com certas divergências de conteúdo – o mesmo conteúdo de realidade. Mas, por insustentável que seja filosoficamente essa fetichização da negação, também é certo que ela apresenta fundamentos sociais reais. Trata-se da autodefesa ideológica daquela intelectualidade que perdeu todo ponto de apoio social e que se sente, por isso, totalmente isolada dentro da sociedade, posta em uma situação *vis à vis de rien.* (É claro que o nada dessa situação é, por sua vez, algo dotado de existência positiva, e quando escritores do porte de Dostoiévski descrevem esse fenômeno, sua representação na psicologia de tais personagens se distingue daquela do homem comum. Apenas na época da decadência extrema esse perfil psicológico é inflado até se converter num elemento construtivo da figuração da realidade; e surge então uma literatura que se constitui paralelamente à filosofia existencialista). Burnham, por sua vez, quer fazer desse nihilismo um ponto de partida ideológico da luta contra o comunismo; de uma carência, isto é, do fato de que o mundo que ele defende não possui mais nenhuma visão de mundo, nenhum ideal, ele extrai uma virtude; porém, uma virtude que só existe aos olhos dos intelectuais parasitários decadentes.

E constitui um fenômeno universal dos dias de hoje que a defesa do "mundo livre", como suposto fundamento para um desenvolvimento sadio da humanidade, transcorra em estreita aliança com a decadência moral e intelectual. E essa aliança não tem nada de casual. De um lado, todo os decadentes percebem instintivamente que só podem encontrar uma base de existência num mundo objetivamente podre, ainda que subjetivamente acreditem encontrar-se em apaixonada oposição a ele. E, de outro lado, o cinismo político dos sistemas extremamente reacionários pode aproveitar excelentemente esses ideólogos nascidos da decadência; não é por acaso que, no mundo de hoje, um Burnham ocupe mais ou menos o mesmo posto que antes ocupava um Rosenberg ou

um Goebbels: todos eles defendem um tipo muito semelhante de decadência. A ideologia da apologética direta do capitalismo monopolista deve trabalhar com os recursos de um cinismo hipócrita: a reprimir toda liberdade dos povos em nome da liberdade e da democracia, a preparar e liderar uma guerra em nome da paz etc. A isso é preciso acrescentar que essa propaganda não só opera em suas afirmações com a mentira crassa (o método de Kravchenko), mas também de outro modo: apresentando como inexistentes, com a ajuda do monopólio da imprensa, os diferentes crimes perpetrados pelo imperialismo (a guerra bacteriológica, maus-tratos aos prisioneiros de guerra coreanos e chineses etc.). Não há dúvida de que, assim como os niilistas cínicos Rosenberg e Goebbels eram os propagandistas "inatos" de Hitler, os hipócritas cínicos do tipo de Burnham são os ideólogos "inatos" da Guerra fria atual.

Não é o caso de tecer considerações mais detalhadas aqui sobre as consequências e perspectivas políticas de uma tal propaganda. Basta dar um único exemplo de como esse nihilismo se projeta sobre a ideologia da política prática, de como, ao extrair as consequências contidas na situação social e na ideologia que dela brota, desmascara sua própria essência e sua própria nulidade. Adalbert Weinstein, ex-oficial do Estado maior da Wehrmacht hitlerista, publicou, faz algum tempo, uma coletânea de trabalhos em que define a essência do exército alemão então em gestação como um "exército sem *pathos*". O *pathos* militar, lemos aqui, é um exagero dos valores militares; ao mesmo tempo, é o produto da própria consciência nacional, da vontade de luta e do orgulho viril. No passado, esse *pathos* aparecia vinculado à realidade das guerras. Essa união se desfez com a propaganda de Hitler, mas os soldados que lutavam na frente de batalha e que se despojavam de toda paixão tentavam aniquilar o adversário onde quer que pudessem fazê-lo. Disso tudo, Weinstein chega à seguinte conclusão: "A luta das nações industrializadas não conhece mais o *pathos* da guerra...Pelo método de sua educação e no campo de batalha, as tropas americanas são na realidade um exército sem *pathos*".

A conclusão é aqui tão interessante quanto o raciocínio que leva até ela. Weinstein enxerga claramente que as guerras de outrora eram guerras com *pathos* (isto é, com um conteúdo que entusiasma as nações, as massas) e que esse *pathos* desapareceu com Hitler. Porém, como Weinstein não é capaz de opor aos fins bélicos anti-humanos

ideais reais de conteúdo humano-social, faz da necessidade uma virtude – como Burnham no plano ideológico – e contrapõe à propaganda vazia de Hitler uma ausência ideológica total, buscando a causa da perda do *pathos* na industrialização da Alemanha e dos Estados Unidos e não no devir reacionário de seu desenvolvimento social.

De modo que Weinstein, como teórico da guerra, chega exatamente ao mesmo resultado das conclusões de Burnham em sua formulação geral da ideologia. E coincidências como essas podem ser encontradas hoje em muitos autores. Elas mostram que a realidade social é a instância que estabelece em toda parte a colocação da questão, o método e a solução. Os ideólogos do capitalismo monopolista dão uma resposta puramente negativa a todas as questões do presente: o comunismo jamais, tudo menos isso; e se não temos nenhum ideal positivo para propor, então que o ideal seja o nada. No entanto, por mais cinicamente que figuras como Burnham definam os critérios "sociológicos" de uma ideologia supostamente eficaz, do nada não se pode extrair magicamente nada capaz de mobilizar as massas e de fazer com que estas se entreguem de um modo realmente duradouro a uma causa de vida ou morte; tampouco a uma ideologia no sentido de Burnham. O monopólio da opinião pública pode ludibriar momentaneamente as grandes massas por meio de mentiras ardilosas e contraditórias, mas o exemplo de Hitler veio demonstrar que tais efeitos esbarram em fortes obstáculos ao colidirem ininterruptamente com a realidade.

Com essa análise das ideias de Weinstein ultrapassamos as fronteiras dos Estados Unidos. Era necessário fazê-lo, pois a cruzada contra o comunismo anunciada por Burnham tratava de mobilizar não apenas o povo americano, mas os povos de todos os países. E nisso reside o segundo ponto fraco da ideologia reacionária hoje dominante. E Burnham também se manifesta sobre isso com um puro cinismo: "Os Estados Unidos precisam de aliados. Aliados e não mercenários. Todavia, não é certo quem é aliado, quem pode sê-lo e até que ponto". Na exposição de Burnham, o cinismo hipócrita se manifesta no fato de que contraponha os aliados aos mercenários, uma vez que a política exterior dos Estados Unidos busca na verdade mercenários, ainda que os chame de aliados. Essas dúvidas, que há dois anos já eram justificadas, aparecem expressas de um modo ainda mais claro e mais concreto num artigo publicado por Raymond Aron dois anos depois. A propósito das relações entre Estados Unidos e França,

Aron fala dos velhos e novos colaboracionistas, "quer dizer, daqueles homens que se submetem à direção americana da mesma forma que, em anos passados, se submetiam à dominação do Terceiro Reich. Infelizmente, às vezes são também as mesmas pessoas". E também, com profundo pesar, contrapõe a estes o fato de que "justamente esses europeus ocidentais não pareçam se preocupar nem um pouco com a ameaça de um predomínio russo no campo cultural". E encontra – em pessoas declaradamente não comunistas – a seguinte atitude: a dos neutralistas, atitude que "nega nossa independência e afirma pura e simplesmente que os europeus têm em suas mãos a possibilidade de abalar o suposto predomínio da América, e que o risco de uma guerra pode ser atenuado, se não eliminado totalmente, tão logo os europeus se despojem totalmente de seus protetores influentes. Essa visão encontra-se, em sua forma mais extrema, sobretudo na França, e especialmente entre os intelectuais franceses".

Não há dúvida de que tudo isso é importante enquanto sintoma, mas o que há por trás disso? Já nos referimos a isso antes ao comentar as queixas de Burnham sobre aliados e mercenários. O outrora jurista oficial de Hitler, já bastante conhecido dos leitores deste livro, Carl Schmitt, e que agora não só busca e obtém uma anistia total, como também está a ponto de ser elevado ao nível de teórico do direito do "século americano", foi quem deu até hoje a melhor definição do princípio em que se inspira a política exterior dos Estados Unidos: *cujus economia, ejus regio*. A fórmula se equipara em cinismo com a de Burnham, embora ganhe dela em precisão: nela se proclama com uma pura franqueza cínica a pretensão absoluta dos Estados Unidos à dominação mundial; não é por acaso que esse aforismo é uma variação, em sintonia com os tempos, do princípio da paz religiosa de Augsburgo *cujus regio, egio religio*: em ambos, as relações de poder são proclamadas como determinações absolutas, só que agora, como é natural, num estágio mais elevado e, portanto, com conteúdo econômico e um alcance absoluto em todos os sentidos políticos.

É claro que a supremacia econômica já era de muito antes, no mundo capitalista, um meio para a intromissão nos assuntos internos daqueles Estados que, embora politicamente independentes, eram dependentes no plano econômico. Porém, quando havia diferentes grupos de potências imperialistas rivalizando entre si, essa mesma rivalidade acabava por traçar limites a essas interferências. O desfecho da Segunda Guerra Mundial fez com que os Estados Unidos se colocassem, pelo menos até o momento,

como a única potência imperialista realmente independente do ponto de vista econômico. Isso quer dizer que a rivalidade entre os Estados imperialistas – que continua existindo na prática – não só se tornou extraordinariamente desigual na linha colonial, como também levou as potências imperialistas a uma dependência econômica cada vez maior em relação aos Estados Unidos. É claro que essa nova situação se revela com força cada vez maior na independência de sua política externa e interna e que a política externa dos Estados Unidos é cada vez mais definida por essa nova base econômica. Esse estado de coisas que de fato existe há muito tempo é o que expressa Carl Schmidt com a mesma franqueza cínica com que, tempos atrás, quando era comparsa ideológico de Hitler, proclamava o princípio do "ai dos neutros!".

Como é natural, essas mudanças qualitativas na situação não podem deixar de gerar reflexos ideológicos. Sua forma mais importante é o cosmopolitismo cada dia mais difundido, a concepção de que a independência e soberania dos Estados nacionais ficou para trás na história (mas o predomínio do cosmopolitismo não significa que a sanha do chauvinismo foi inteiramente eliminada; basta pensar na campanha de ódio na linha Oder-Neisse na Alemanha Ocidental. No geral, o chauvinismo agora está relegado a um segundo plano). O desenvolvimento econômico, político e cultural, dizem os ideólogos do cosmopolitismo, avança sempre com maior força na direção da integração dos Estados, da superação das soberanias nacionais e, por fim, na direção de um Estado mundial.

Podemos constatar aqui, como já era o caso na ideologia hitlerista, que o pensamento burguês do período imperialista se vê obrigado a reconhecer tacitamente sua derrota na luta espiritual com o materialismo histórico, uma vez que, embora combatendo-o publicamente com maior veemência, só está em condições de lhe opor uma contraideologia com ajuda do próprio adversário e submetida a uma distorção arbitrária, construindo assim uma contraideologia que não passa de uma caricatura feita de retalhos distorcidos do materialismo histórico. Tal foi o procedimento adotado na construção do "socialismo" de Hitler; e assim também foram feitos os enxertos na teoria dos *managers* de Burnham (os capitalistas se tornam dispensáveis para a produção etc.); assim, aparece em Schmitt a prioridade da base econômica frente à soberania política. Ora, aqui é a mesma coisa: a concepção marxista da missão histórica do capitalismo na criação de um mercado mundial único e de uma economia mundial é apresentada de uma forma caricata, pela qual tudo é posto de cabeça para baixo e toda

a verdade se transforma em mentira. Em primeiro lugar, hoje menos que nunca podemos dizer que existe uma economia mundial capitalista unificada. Mais de 800 milhões de pessoas vivem fora de sua órbita de ação. E, em segundo lugar – circunstância que tem uma importância especial para o problema do cosmopolitismo e do Estado mundial –, não é verdade que a formação de uma economia mundial, de um mercado mundial, acabaria com a independência das nações, tornando-as realidades do passado. A intensificação das relações econômicas não significa a abolição do desenvolvimento nacional próprio de cada país. O desenvolvimento do socialismo demonstra, pelo contrário, que inclusive povos que até o momento "careciam de história" despertam precisamente com o socialismo para uma vida nacional consciente, e que, em todos os povos que vivem em regime socialista, a cultura nacional, a consciência da independência nacional e o entusiasmo não se extinguem, mas se fortalecem ininterruptamente.

E esse mesmo movimento encontramos nos povos que vivem sob o regime capitalista. Mais ainda, a penetração do capitalismo em territórios que até agora se encontravam numa fase pré-capitalista faz surgir em toda parte sentimentos nacionais, uma consciência nacional e um desejo de independência nacional. As teses históricas do cosmopolitismo, da teoria do Estado mundial, estão em flagrante contradição com os fatos da realidade de nosso tempo. Ele se apoia, naturalmente, em determinados fatos sociais. Mas também aqui se revela a cegueira fundamental da ideologia imperialista: ela se vê obrigada a reconhecer como algo presente na vida social a ascensão das massas à consciência, a sua aspiração a fazer-se valer no campo social, político e cultural; mas a concebe como um perigo à cultura e como algo totalmente condenável; sua postura também aqui é de pura defesa (Não é esse o contexto para adentrar na questão das medidas políticas de repressão). Tratamos já com detalhes e reiteradamente da história dessa posição burguesa da assim chamada "massificação". Vimos também que a demagogia social e nacional de Hitler trouxe uma solução aparente para um curto período de transição para depois desmoronar.

Os limites da apologética direta do capitalismo hoje imperante consistem ainda, no que se refere a essa questão, em que, retrocedendo à ideologia do liberalismo do século XIX, ela também herda o medo diante das massas, interpondo-se contra a sua independência, ainda que, como é natural, dadas as novas condições do período imperialista, isso aconteça sob uma

forma qualitativamente mais intensa. Isso significa que essa ideologia só leva em consideração a situação e a perspectiva da classe dominante e dos intelectuais a ela ligados; o "trabalho sobre" as massas é deixado a cargo da propaganda (e da repressão): a separação que Burnham estabelece entre ciência e propaganda tem, portanto, o seu fundamento na situação da burguesia imperialista do pós-guerra.

No que se refere – no interior desse quadro – à questão nacional e ao cosmopolitismo, Estado mundial etc., R. Lombardi chama, com razão, a atenção para o fato de que toda colonização capitalista implica um pacto com as velhas classes dominantes; formam uma aliança com os colonizadores no intuito de fortalecer seu poder vacilante. Antes, essa aliança era feita com as classes feudais (e hoje isso ocorre, por exemplo, em alguns Estados árabes). Hoje, uma vez que certos Estados capitalistas desenvolvidos e, mesmo, grandes potências são "colonizadas" pelos Estados Unidos, o capitalismo monopolista assume o papel que em outros tempos desempenharam as classes feudais: se converte na base "secreta" da traição contra a independência nacional. Sobre tal base, a ideologia do cosmopolitismo adquire sequazes reais e não pouco importantes. O lema de Burnham: defender-se a todo custo contra o comunismo, mesmo se em troca da soberania nacional, tem, como veremos, bases reais nessa camada social e na intelectualidade que lhe serve. E, com base nela, a ideologia do cosmopolitismo se converte por princípio na traição da pátria.

É claro que essa situação não significa que se superem os antagonismos e contradições reais existentes na questão nacional. Pelo contrário, é um fato que se agrava constantemente. A defesa da independência e da soberania nacional mobiliza em todos os povos aquelas camadas sociais que em si e por si são indiferentes ao comunismo ou mesmo hostis a ele. Assim, a resistência contra o comunismo no sentido americano precisa conquistar permanentemente novos aliados, uma vez que os comunistas, fiéis ao ensinamento do marxismo-leninismo, atuam sempre e em toda parte como defensores e paladinos da liberdade nacional e do direito dos povos a decidir seus destinos. Nessa questão, Hitler fracassou vergonhosamente em seu projeto de "reordenamento da Europa". O plano americano de renovar em escala mundial essa política de Hitler mostra sua impossibilidade antes mesmo de ser completamente implementado.

E nisso também se mostra de onde vêm e têm de vir em toda parte as palavras de ordem vazias e de antemão fadadas à esterilidade, como aquela da "guerra sem *pathos*" a que nos referimos mais acima. As palavras de ordem inflamadas, o *pathos* da política ou da

guerra, só podem brotar das convicções ou dos sentimentos reais dos povos; a atitude de princípio de antagonismo frente às aspirações populares, aqui esboçada por nós, é o fator que de antemão reduz a apologética direta do imperialismo americano a uma técnica de propaganda carente de conteúdo.

Não é nossa tarefa investigar a fundo essa técnica de propaganda. Já mencionamos um de seus momentos essenciais, que transpassa na ideologia, qual seja, o uso do monopólio da imprensa etc., com o objetivo de apresentar o inexistente como uma realidade e afirmar como inexistentes fatos notórios (como a guerra bacteriológica). Tudo isso ocorria já nos tempos de Hitler. A diferença consiste simplesmente no fato de que – considerado do ponto de vista internacional – o aparato americano de propaganda, ainda que mais poderoso, como sem dúvida alguma o é, não possui aquele diabólico fascínio da mística hitlerista de sedução, tendo antes de se contentar com meios mais secos e sóbrios, o que acaba por explicitar mais rapidamente a oposição entre suas finalidades e os desejos reais das massas. Naturalmente, seria um erro político grosseiro subestimar as possibilidades de influência de um aparato tão poderoso como este. Não convém aqui fazer uma avaliação concreta dessa questão. O que importa acerca dessa análise da ideologia é chamar a atenção para as ilusões que, de um lado, são produzidas pelo próprio poder do aparato e que, de outro, nascem do conhecido posicionamento da "massificação": a ilusão sobretudo de que uma propaganda desse tipo possa convencer qualquer um de que só os "quintas-colunas do comunismo" sejam capazes de opor uma resistência aos ideais do "século americano". Em seu tempo, Hitler cometeu o erro de confundir seus Quislings com os povos; hoje, muitos ideólogos da apologética direta confundem os povos com os "quintas-colunas". O motivo disso é, em ambos os casos, o mesmo: o desprezo que se sente pelas massas e portanto uma cegueira que impede de ver a vontade real delas. E junto com isso, em íntima relação com ela, a megalomania do aparato. O professor americano Morgenthau chama a atenção para o fato de que a imprensa, o rádio etc. não são de modo algum idênticos à opinião pública real dos Estados Unidos; que da falsa identificação desta com o aparato de propaganda emerge uma falsa política publicitária: "A administração – diz ele – se tornou prisioneira de sua própria propaganda".

IV

Essa falta de conteúdo da apologética direta do imperialismo americano está intimamente ligada a outra diferença entre esta e a apologética indireta de Hitler. Referimo-nos à atitude pública mantida ante a religião e as igrejas. O mito hitlerista tinha a pretensão de ser um substituto imediato da religião, e a razão pela qual travou uma polêmica aberta contra o catolicismo era, como oportunamente mostramos, um prolongamento demagógico do ateísmo religioso da filosofia irracionalista. Todos esses motivos estão ausentes da apologética direta atual: pelo contrário, ela se apoia muito energicamente em todas as igrejas e, especialmente, no catolicismo; o aparato de propaganda do Vaticano tem laços tão estreitos com a "Voz da América" quanto a Banca di Santo Spirito tem ligações com Wall Street. E aqui certamente é preciso acentuar que o anticatolicismo de Rosenberg não deve ser levado tão ao pé da letra; era apenas uma fachada ideológica destinada a certos setores sociais, não impedindo que o Vaticano e as lideranças católicas alemãs prestassem ao regime de Hitler um apoio efetivo.

É lógico que essa diferença não brota primariamente das lacunas da ideologia, como uma espécie de complemento seu, mas sim do desenvolvimento histórico e social dos próprios Estados Unidos. Nesse país, a igreja e o *business* sempre estiveram muito entrelaçados, tanto quanto o capitalismo e as seitas protestantes no seu período de fundação. E como os Estados Unidos nunca atravessaram crises comparáveis àquelas das nações europeias desde a Revolução Francesa, também nunca houve ali um abalo da fé religiosa, por isso a defesa da sociedade capitalista não se viu obrigada a incorporar aos sistemas da apologia indireta nenhum tipo de ateísmo religioso. O chamado agnosticismo por parte da intelectualidade *high-brow* sempre foi algo bastante inofensivo, se comparado com as crises ideológicas europeias. Daí que a aliança das igrejas, sobretudo o Vaticano, com o imperialismo americano na cruzada contra o comunismo brote organicamente do próprio desenvolvimento social dos Estados Unidos.

Mas aqui não é nossa tarefa analisar e julgar o significado político dessa aliança no campo da propaganda prática (por exemplo, sua influência sobre as camadas atrasadas dos camponeses e da pequena burguesia); o que importa é apenas o aspecto ideológico da questão: se a

aliança com a religião e a igreja pode fornecer à pura e vazia negatividade dessa apologética direta um conteúdo, uma visão de mundo, isto é, se pode oferecer uma compensação para quem é obrigado a renunciar àqueles sucedâneos da religião que encontramos, por exemplo, em Rosenberg. Acreditamos que essas questões também devem ser respondidas em sentido negativo. O fato de que orientações filosóficas como o existencialismo francês, que dá continuidade à linha do ateísmo religioso, não tenham conseguido adquirir um papel de liderança no âmbito internacional, representando apenas uma fase intermediária, uma ideologia da "terceira via", não passa de um sintoma negativo dessa situação. Um sintoma positivo só seria demonstrável se fosse possível apontar onde e quando, dessa aliança com a religião e a igreja, emerge um novo motivo espiritual, um fator de entusiasmo religioso (ou pelo menos pseudorreligioso).

Mas isso não se vê em parte alguma. E um pensador tão contrarrevolucionário como o emigrante russo branco Berdjajew aponta corretamente para a causa desse fenômeno. Ele fala – com profundo pesar – da falta de religiosidade dos homens de nossa época: "A imensa maioria dos homens, incluindo os cristãos, são materialistas, não acreditam na força do espírito; só acreditam na força material, na força militar ou econômica". Mas essa atitude fundamental não é, de modo algum, incompatível com que se professe uma religião ou se renda culto a um mito. Mais acima, a propósito de Schopenhauer e Kierkegaard, apontamos para o conforto espiritual que o ateísmo religioso de uns e a religiosidade patética de outros pode oferecer à intelectualidade decadente. A demanda desse conforto cresce mais e mais à medida que a decadência se aprofunda. Já havia adotado formas abertamente religiosas (como, por exemplo, na moda do catolicismo barroco na Áustria), e também hoje pode, por isso mesmo, se vestir – também de modo abertamente cínico – com as cores políticas da moda da religiosidade, sem experimentar a mínima mudança quanto à atitude moral fundamental nem enriquecer-se com as questões de visão de mundo. Encontramos essa atitude defendida com o mais aberto cinismo em Aldous Huxley, que, nos últimos tempos, se converteu num profeta da mística; é claro que ele não acredita nem um pouco no núcleo efetivo de uma mística autêntica, na união mística com Deus, mas afirma: "Isso não diminui em nada o valor da mística enquanto caminho para uma existência saudável. Ninguém sustentaria que a ginástica sueca ou a higiene dental são o caminho imediato para Deus. Quando adquirimos o hábito de nos exercitar ou de usar pasta de dente, o fazemos em nome da saúde. Pela mesma

razão, devemos transformar num hábito a mística e a prática da virtude".

Para o leitor deste livro não pode ser nenhuma surpresa o fato de que a necessidade de tal conforto ideológico esteja ligada justamente ao desespero dos intelectuais e ao seu apelo a Deus. Essa conexão se mostra claramente no cinismo de Aldous Huxley. E esse mesmo desespero religioso se revela de um modo ainda mais cínico e desenvolvendo – aparentemente de modo jocoso – todas as consequências contrarrevolucionárias e agressivo-imperialistas, em Bertrand Russell. Esse autor oferece – num terreno metafisicamente religioso – a seguinte perspectiva: "Talvez – assim às vezes imagino – Deus não queira que compreendamos o mecanismo com o qual ele governa o universo material. Talvez os físicos nucleares tenham se aproximado tanto dos últimos mistérios, que Deus considere chegado o momento de colocar um freio em seus trabalhos. E para isso, qual caminho seria mais simples do que deixar que suas invenções coloquem a humanidade à beira de sua destruição? Caso eu conseguisse imaginar que o cervo, o esquilo e o rouxinol sobreviveriam a essa catástrofe, talvez eu pudesse lidar melhor com isso; ao fim e ao cabo, ficou provado que o homem é indigno de ser o senhor da criação". Para essa visão pessimista de uma destruição do mundo há sempre um conteúdo político claramente delimitado: o da luta de vida ou morte contra o socialismo; para pessoas como Russell, a ruína da humanidade é uma perspectiva mais suportável que a do triunfo do socialismo. Além disso, naturalmente, a ruína do mundo não é levada a sério; seu conteúdo real, apreciado por Russell, é a "eliminação do terror vermelho pelo terror branco", a "implementação no mundo inteiro de um só governo militar" (o americano, naturalmente). O "renascimento religioso" não é, portanto, nada além de uma nova sanção ideológica da guerra atômica e bacteriológica.

Lippmann disse uma vez que, "Quando os tempos saem dos trilhos, há aqueles que se lançam às barricadas e aqueles que se refugiam nos mosteiros". Já mostramos quais são as dificuldades ideológicas das barricadas contrarrevolucionárias e também chamamos a atenção para o fato de que não se deve exagerar a ajuda da religião no sentido ideológico. Quanto aos "mosteiros", já se sabe que é sempre um fenômeno geral da decadência nos tempos de crise: o recuo ideológico ante as grandes lutas, a recusa a se tomar partido, sem que importe muito, quando se investiga a fundo a ideologia da fuga – coisa que não podemos fazer aqui – se se trata de um mosteiro budista-ateísta ou de um

mosteiro católico. Muito mais importante é a orientação da fuga, pois seria falso, justamente nos momentos das grandes lutas decisivas, adotar, também no que se refere ao julgamento de uma ideologia, o ponto de vista segundo o qual "quem não está comigo está contra mim" ou colocar no mesmo saco todos os revoltados, tanto aqueles que buscam uma "terceira via" quanto aqueles que se empenham em permanecer neutros. Não, quanto a isso, todo mosteiro pode estar a favor ou contra um dos partidos em luta. Quando Mauriac ou Graham Greene, por exemplo, criam uma *beletrística religiosa* em que tudo o que há de concretamente social se dissolve no nada ao lado dos motivos religiosos, eles se colocam, precisamente, dentro dos "mosteiros" – e isso sem levar em conta a atividade jornalística de Mauriac de incitação à guerra – do lado imperialista da barricada. Por outro lado, quando Karl Barth, por exemplo, recusa toda determinação social da religião, também há nisso uma recusa da guerra imperialista. Não é em vão que a imprensa do imperialismo fale dele – e especialmente de Niemöller – como de um sonhador perdido "na terra do nunca" (ou pior, como um sedutor que atrai suas vítimas para "a terra do nunca"), ao passo que veem em escritores como Mauriac e Graham Green um aprofundamento significativo de sua imagem no campo da imagem ideológica. Não há dúvida de que esse julgamento nasce de um instinto político e estético corretos. O mundo figurado por esses escritores não se diferencia em nada efetivamente – prescindindo de alguns "milagres" que ocorrem nele – do desencadeamento bárbaro dos instintos da decadência, e não há dúvida de que esses "mosteiros" podem ser excelentes estabelecimentos de educação para futuros colaboradores e, inclusive, para futuros verdugos do imperialismo.

A menção a essas ideologias religiosas nos dá a oportunidade de trazer à tona algumas poucas observações sobre "o grande filósofo da história" dos dias atuais, A. J. Toynbee. De um ponto de vista filosófico, sua obra coroada pela fama não oferece, em geral, nada de novo. Toynbee é em todas as questões principais um simples epígono dos epígonos da filosofia da vida, ou seja, de Spengler. Provêm deste todas as suas concepções essenciais: a atitude contra a unidade da história, a equiparação valorativa de todas as civilizações, a explicação do progresso como uma ilusão etc. Sua suposta originalidade se manifesta somente em detalhes não essenciais, pois a diferença entre o número de ciclos culturais construídos – de modo igualmente arbitrário – por este ou aquele é uma diferença tão pouco real quanto aquela que, segundo a frase de Lênin, pode haver entre um diabo vermelho e um diabo amarelo; ou seja, não é nenhuma diferença.

E também é pouco relevante se Toynbee não opera com o irracionalismo biológico de Spengler, pois, quanto a isso, nele, a transição histórica que leva uma cultura de uma condição estática para a condição dinâmica é um puro milagre irracional. E ele também recorre, para descrever essa transição, a analogias puramente mitológicas

e fundamenta esse método com as seguintes reflexões "gnosiológicas": "A melhor forma de se descrever esse fenômeno é por meio dessas imagens mitológicas, que, por sua vez, não são perturbadas pelas contradições que se apresentam quando se trata de traduzir a afirmação em termos lógicos. Pela lógica, se o universo de Deus é perfeito, não pode existir a seu lado um demônio, ao passo que, se o diabo existe, a perfeição, que ele corrompe, seria já incompleta pelo simples fato de sua existência. Essa contradição lógica e logicamente insolúvel é transcendida intuitivamente pela fantasia do poeta e do profeta". De modo que a mitologia se converte, embora de uma forma mais pesada e primitiva que no último Schelling, "na forma intuitiva para compreender e expressar as verdades universais". Assim, a eliminação do irracionalismo biológico de Spengler resulta em algo ainda mais absurdo, se é que isso é possível. A perda geral de nível, que já havíamos observado em Spengler por comparação com Nietzsche e com Dilthey, se revela também claramente em Toynbee perante Spengler.

Não vale a pena, obviamente, entrar nos detalhes da concepção de Toynbee. Destacaremos somente, antes de prosseguir, um momento em que se mostra claramente, no ponto decisivo de sua Filosofia da História, a conexão entre esta e as formulações cristãs. Toynbee só consegue ver a saída para a crise atual no ensinamento de Cristo: "Quem com ferro fere, com ferro será ferido". Mas sua admoestação é endereçada somente ao proletariado do "exterior" e do "interior" (outra descoberta que Toynbee faz na história como um todo e que não passa de uma imitação grandiloquente da teoria fascista das "nações proletárias"), não às classes dominantes, cujo emprego da violência é perfeitamente conciliável, ao que parece, com o cristianismo.

Se considerarmos agora a situação ideológica no seu conjunto esboçada até aqui, o que irá se colocar por si mesmo diante de nós é a seguinte questão: O que resta disso tudo como campo de ação para algum tipo de originalidade, de profundidade ou de eficácia? E a resposta é totalmente negativa. E não estamos sozinhos nessa opinião. Vejamos o que diz um ideólogo da decadência tão significativo e amigo dos Estados Unidos como Denis Rougemont: "Infelizmente, essa revolta da cultura contra o mundo que nos cerca não conseguiu até hoje nenhuma repercussão direta. Ela é assunto de uma pequena elite cada vez mais isolada da universalidade, à margem da realidade política, social e econômica, que obedece a leis próprias e cada dia mais inaceitáveis

para o espírito. Entre o homem de negócios, o político e o proletariado, de um lado, e, de outro, um Rilke e um Heidegger não existe mais uma língua comum, uma ideia comum acerca da finalidade ou do valor da vida e da sociedade. O que os une são palavras vazias, como liberdade, democracia ou justiça, cujo significado é visto de forma distinta por cada um. Não existe mais nenhuma autoridade reconhecida por todos que possa proclamar a 'verdade' e aplicar medidas de valor comuns. Quase tudo o que hoje acontece na Europa se encontra, de um modo ou de outro, em contradição com o que é bom e justo segundo as diversas ortodoxias, a moral burguesa e os critérios do entendimento humano".

O ilustre autor não se contenta com essas observações, oferecendo ainda um exemplo muito ilustrativo da ineficácia da única ideologia estimada por ele e cujo herói é outro autor proeminente da mesma corrente: Koestler. Após publicar um de seus romances anticomunistas, este autor recebeu uma série de cartas de estudantes, dentre as quais Rougemont destaca as seguintes palavras: "Creio que sua descrição do estalinismo está inteiramente correta. Por isso entrarei para o partido comunista, pois tal disciplina é algo que sempre busquei".

Esse fracasso, essa impotência, não causa nenhum espanto. Para explicar isso, não basta a palavra simples "desespero" como conteúdo dessa ideologia, pois já vimos como o desespero heideggeriano pôde ser inclusive uma preparação direta para o hitlerismo. Efeitos parecidos podem ser produzidos hoje por um Graham Greene. Aqui se trata de algo diferente, maior e mais concreto. Não de um mero desespero geral no campo da atividade humana; de Schopenhauer a Heidegger esse desespero abriu caminho para uma postura reacionária ou, pelo menos, para a colaboração com a reação. Os Rougemont, os Koestler e tanto outros não são apenas desesperados em geral; suas dúvidas e seu desespero têm como alvo sobretudo a "mensagem alegre" da qual eles mesmos são mensageiros: a da defesa do "mundo livre".

Ouçamos mais uma vez uma testemunha autêntica, o próprio Koestler, que põe na boca de um personagem de seu romance, *The Age of Longing*, palavras em que se nota claramente que o personagem se expressa com maior sinceridade do que o autor ousa fazer normalmente: "Tendo a crer que o destino da Europa está selado, que um capítulo da história se aproxima de seu fim. Essa é, por assim dizer, minha verdade especulativa. Quando encaro o mundo com certo distanciamento, por exemplo, sob o signo da eternidade,

não acho isso tão inquietante. Mas talvez também creia num postulado moral, que determine lutar contra o mal, ainda que a luta seja sem esperança... E ao chegar nesse ponto, minha verdade especulativa se torna propaganda derrotista e tem, portanto, uma influência imoral". E essa confissão termina com a afirmação nada irrelevante, em se tratando de Koestler, sobre o futuro da arte e da literatura nesse "mundo livre" tão defendido pelo autor: "A arte europeia morrerá sem remédio, pois não pode viver sem verdade, mas sua verdade se converteu em arsênico".

É como se Koestler declarasse sobre o seu próprio mundo que este não pode suportar uma arte que reflita fielmente a verdade da realidade. É exatamente a mesma coisa que em seu tempo os antifascistas diziam sobre a relação do Terceiro Reich com a arte autêntica, a arte realista. É claro que, para que o quadro seja completo, é preciso acrescentar que com tal conhecimento em nada impede que figuras como Rougemont e Koestler participem da propaganda de guerra americana (Portanto, o mesmo conhecimento dos escritores honrados que se fizeram adversários consequentes do hitlerismo só permite aos defensores do "mundo livre" o luxo da autoironia, de uma nuance complacente e estetizante em relação à propaganda imperialista). Vemos aqui a confirmação em novo terreno de nossas considerações anteriores acerca do cinismo hipócrita desses ideólogos: acreditam tão pouco quanto Lippmann naquilo que proclamam; são, como Burnham, seus próprios Rauschning, ainda que procurem dividir as divergências entre escritos diversos.

Naturalmente, o desespero não conduz em linha reta a uma submissão ou adesão ao campo da reação imperialista. Em certas circunstâncias, pode ser inclusive uma crise da qual se siga a ressurreição da razão. Mas também pode ser o naufrágio da incapacidade para agir, a renúncia a si mesmo e até o suicídio, quando, então, a utilidade desse desespero se torna duvidosa até mesmo para o campo reacionário. Esse destino foi retratado pelo romancista americano muito em voga hoje, Bromfield, em seu livro *Mr. Smith*. Não há dúvida de que ele está socialmente correto quando seu personagem em primeira pessoa traça um paralelo de si próprio com Babbitt: "Quando falo desse tipo de homem, não falo dos Babbitts. Já não há mais Babbitts. Eles pertencem a uma fase da vida americana, e essa fase passou. O Babbitt, com suas quimeras, seu caráter bonachão, sua forte extroversão, o tom retumbante com que fala e que encobre sua ignorância, é hoje

um tipo raro e até certo ponto um proscrito. Todas as suas qualidades e seu verdadeiro problema foram, de certo modo, substituídos pela doença e pela confusão, sem que as vítimas saibam disso, de modo que buscam se refugiar no materialismo, no trabalho excessivo e no álcool. Babbitt era, a seu modo, tosco, porém são. A enfermidade a que me refiro e que vai se ampliando e aumentando cada vez mais é outra coisa. Sei do que falo e temo por toda uma nação e todo um povo".

É verdade que Bromfield e seu herói superestimam a saúde de Babbitt. Os leitores de ambos os romances sabem que o que destrói a vida do herói de Bromfield é algo que também ocorre na de Babbitt, ainda que apenas de modo episódico; os germes do desespero bromfieldiano, que em Babbitt existe apenas no estágio inicial, estão aqui ajustados à "liberdade americana" (que vai desde um boicote até a sua ruína material e moral). Isso não depõe contra Bromfield. Do ponto de vista de Mr. Smith, Babbitt necessariamente emerge como alguém sadio e robusto, e é um mérito de Bromfield ter descrito corretamente a transformação de um tipo – a partir de um desenvolvimento social – em algo qualitativamente distinto; e a esse processo de intensificação corresponde o fato de que, contrariamente a Babbitt, Mr. Smith não tenha a menor ideia da verdadeira causa de seu destino. Em ambos os personagens, no entanto, encontramos uma revolta instintiva contra a "estandartização" especificamente americana, contra a normatização violenta – se necessário – de todos os pensamentos e sentimentos. Sinclair Lewis, que, ao escrever seu romance, tinha uma consciência mais clara acerca dessas questões do que hoje a tem Bromfield, diz, referindo-se às tendências da "brava liga dos burgueses" (que acaba com a incursão de Babbitt no excêntrico): "E constatam que a democracia americana não significa evidentemente a igualdade de riqueza, mas sim, pelo contrário, uma sã uniformidade de pensamentos, da maneira de se vestir, da moral, da pintura e do modo de se expressar". Sinclair Lewis – não Babbitt, é claro – sabe inclusive que essa estandartização sob a forma de "democracia" e "liberdade" é um traço geral do capitalismo, ainda que nos Estados Unidos se manifeste de um modo mais enérgico do que em qualquer outro lugar do mundo. Estamos novamente diante do caso Rauschning, sobretudo quando se trata de defender precisamente *este* mundo em nome da salvação do direito ao "não conformismo".

Assim, o que importa nesse desenvolvimento – quer o saiba Bromfield ou não – é o destino do homem mediano no capitalismo em putrefação. E é perfeitamente compreensível que homens de instintos de vida saudáveis se revoltem espontaneamente contra essa sua perspectiva

de existência. Revolta que comumente assume a forma – via de regra bastante confusa – de um anticapitalismo; já vimos como Raymond Aron se indignava contra a difusão geral de tais estados de ânimo na Europa. Mas ele não é o único a demonstrar sua indignação contra isso. D.W. Brogan, professor de Cambridge, por exemplo, vê nestes sentimentos anticapitalistas disseminados entre os europeus a raiz do antiamericanismo. Para nós, pouco importa que o professor Brogan queira suplantar esse sentimento, e até diríamos que é justamente sua relação amigável com a América que dá às suas manifestações um valor particular. Eis suas palavras: "Mas se alguém repudia o mundo moderno [o mundo capitalista, G.L], está em seu perfeito direito de repudiá-lo em sua forma mais representativa, que é, necessariamente, na maioria dos casos, a americana. E não porque os americanos sejam especialmente perversos, mas porque ocupam, no mundo moderno, uma posição de liderança no campo da técnica. Que disso resultem conclusões desfavoráveis sobre os Estados Unidos, é algo que não se pode evitar. Quem quer que repudie, por qualquer motivo, o mundo moderno, faz bem em repudiá-lo em sua forma mais acabada". É justamente o destino de Mr. Smith que leva o homem mediano europeu, sobretudo o intelectual, a instintivamente recuar com medo. Ora, se no contexto de um capitalismo monopolista relativamente incipiente, ele já se encontra desorientado, arrastado pelo desespero, como não se sentir aterrorizado perante a plenitude americana desse capitalismo?

Também é preciso dar o crédito a Bromfield por ter sabido relacionar a arte moderna decadente (até o surrealismo) com a falta desesperada de perspectivas de Mr. Smith: vemos nesse romance quais os sentimentos, qual a visão de mundo (ou antes sua ausência) que respondem pela influência dessa arte. Mr. Smith fala de uma viagem feita por ele a Nova Orleans no intuito de esquecer seu ambiente familiar, por alguns dias, com bebedeiras e prostitutas: "Quando penso retrospectivamente naquela viagem, é como se a impressão geral em minha mente fosse a de um quadro surrealista, em que toda a cidade forma um emaranhado de becos iluminados por anúncios de gás neon gritando 'Aos prazeres!' 'Ao homem selvagem', como um entrelaço de braços e mãos desconexas, fantasmas surgindo de passagens e becos para tirar as pessoas de seus caminhos. Certamente, as mesmas imagens que devem ser vistas quando se bebeu demais".

A vivência de Mr. Smith é uma vivência inconsciente, elementar. Mas não é difícil colocá-la em consonância com as aspirações críticas que mostram precisamente

o motivo e os meios pelos quais a arte abstrata veio a se tornar dominante nos mais altos círculos culturais dos Estados Unidos. O marxista S. Finkelstein, autor de um ensaio que evidencia claramente tais métodos, cita um artigo do *New York Times*, em que Aline B. Louchain escreve o seguinte: "O humanismo remonta à filosofia antropomórfica dos gregos, quando o homem se encontrava em casa no mundo, fazendo-se 'a medida de todas as coisas', e quando a arte – no mundo tal como é – se expressava mediante a criação de uma imagem do mundo tal como o homem o vê. Tal pensamento pressupõe um universo calculável em que o homem autônomo e forte ocupa o centro e uma realidade que pode ser amplamente capturada pelas faculdades perceptivas dos homens. Porém, após as pesquisas das novas ciências, semelhante imagem do universo deixou de ser possível". Naturalmente, isso que a articulista aponta como conclusão não tem nada a ver com os resultados das ciências naturais de nossa época. A questão relevante de saber por que essas especulações de folhetim místico-agnósticas, reacionário-decadentes, também encontram morada em alguns pesquisadores da natureza ultrapassa o âmbito das nossas considerações aqui. O importante nesse momento é perceber que existe um caminho em linha reta que parte da descrição artística espontânea da fuga de uma situação desumana, numa realidade extra-humana, e culmina na fundamentação teórica dessa arte com base num princípio anti-humano. Esse caminho atual remonta ao período imperialista: de Paul Ernst e Worringer, passa por Ortega y Gasset, culminando em Malraux.

Se esse fosse um problema puramente estético, teríamos poucos motivos para nos ocupar dele aqui. Mas seria mera casualidade que Paul Ernst tenha encerrado sua carreira como sequaz de Hitler, que Ortega y Gasset, em seu apostolado contra a "massificação", tenha se transformado no antidemocrata típico de nossa época, e que Malraux se convertesse no Goebbels do De Gaulle? Não é uma casualidade, a proteção que os círculos dirigentes dos Estados Unidos conferem à arte "abstrata", isto é, à arte conscientemente anti-humana e antirrealista, também não é coincidência nem mero esnobismo. Tampouco é casual a perseguição e a opressão do realismo. Hitler já havia demonstrado que para esse tipo de sistema político o realismo é insuportável. Deparamos com o mesmo quadro hoje, apesar das formas fenomênicas típicas da "democracia" americana. A tendência em si mesma não é nova, mas seu apogeu atual representa algo

qualitativamente novo. Todo mundo conhece o destino do escritor Mark Twain. E já nos referimos ao terror democrático que se retrata nas páginas de *Babbitt*. Sinclair Lewis descreveu mais tarde, em seu *Doutor Arrowsmith*, os métodos "suaves", e em *Elmer Gantry* e em *Kingsblood Royal* os métodos abertamente terroristas do "mundo livre". Essas vicissitudes explicam suficientemente as grandes oscilações desse realista de grande talento e o final de escritores realistas como Steinbeck e outros, que tanto prometiam em suas primeiras criações. E no destino de Charlie Chaplin, Howard Fast e P. Robeson pode-se enxergar que tipo de relação o "mundo livre" mantém com o realismo.

Já a perseguição ao realismo na arte não é apenas uma questão meramente estética. Porém, compreendemos ainda mais claramente o aspecto social e ideológico desse fenômeno quando nos detemos sobre o conteúdo humano expresso pela literatura decadente protegida, na qual as consequências morais da decadência emergem com toda clareza. Que aqui não se trata do "antiamericanismo" de um marxista, o provam as seguintes considerações do professor americano H. St. Commager: "Os homens e mulheres das obras de Faulkner, Caldwell, Farrel e Hemingway, Waldo Frank, Evelyn Scott e Eugene O'Neill dão vazão a seus instintos naturais de modo tão tumultuado que se tornam tão amorais como os animais... Qualquer pessoa que tenha estudado a trajetória de Ezra Pound percebe que sua busca pela obscuridade está relacionada a seu ódio contra a democracia". E acrescenta como conclusão que o ataque desfechado contra a razão em obras como essas "é a mais profunda degradação do homem".

O problema da arte moderna transborda aqui – por meio da ética – para o campo da política. E a política dos Estados Unidos em matéria de arte tem promovido energicamente esse processo. Enquanto, antes, sobretudo na Europa, o desencadeamento dos instintos como conteúdo de uma obra de arte ficava limitado ao estreito círculo de uma elite da intelectualidade parasitária decadente, hoje esse conteúdo se populariza amplamente. As fronteiras entre a arte "esotérica" e o *kitsch* de massa tornam-se cada vez mais imprecisas. O cinema, o rádio, o *Digest's*, etc. propagam em amplas proporções o mesmo conteúdo, que num Faulkner, por exemplo, é alardeado como "alta" literatura: o desencadeamento desenfreado dos mais baixos instintos. E os índices crescentes da delinquência juvenil, para dar apenas um exemplo, mostram os frutos de semelhante "pedagogia social".

É claro que seria falso buscar nisso as causas, já que se trata simplesmente de sintomas. A *Ku-Klux-Klan* e outras organizações voltadas ao linchamento colocaram em prática a liberação bestial dos instintos muito antes

que a literatura em voga se sentisse atraída por estes temas (Vale dizer, para evitar equívocos, que nesse caso se trata da afirmação, da glorificação da liberação dos instintos na literatura; isso não tem nada a ver com o estilo realista de exposição que chama gato de gato). É certo que o caminho seguido nessa trajetória foi desbravado pelos filmes policiais e de detetive, pelos diversos tipos de literatura vulgar, o *Superman,* dos *comics*, a brutalização no esporte etc. Apenas agora, porém, é que surgiu um sistema amplo que abarca tudo, de cima a baixo.

Um dos traços essenciais do hitlerismo consistia em fazer com que pessoas em si inócuas e medíocres e, às vezes, de boa disposição, se convertessem, por meio de manobras insidiosas, em corresponsáveis, em cúmplices e até em copartícipes ativos de crimes espantosos e de atos desumanos bárbaros. É evidente que sem uma "pedagogia social" desse tipo jamais teriam sido possíveis coisas como Auschwitz, por exemplo. A especialidade do desenvolvimento americano consiste em que sempre existiram nos Estados Unidos elementos de tais tendências, no Sul desde a abolição da escravidão. A passagem de uma acumulação em parte originária ao período do capitalismo monopolista facilitou e estimulou essa trajetória social; e a isso é preciso acrescentar a nuance especificamente sulista, onde o regime de exploração mais retardatário e anacrônico (a escravidão) teve desde o primeiro momento um caráter capitalista mais ou menos marcado. O resultado foi que certos elementos sociais que só ocorrem na acumulação originária se transferiram com as correspondentes mudanças para o capitalismo imperialista. Ocorre ainda uma especificidade particular de que tudo isso se manifeste e se desenrole sob a forma de uma democracia burguesa prototípica; os Estados Unidos não conhecem nem o feudalismo nem a monarquia absoluta ao modo europeu. Outro importante componente do hitlerismo, a teoria das raças e a discriminação racial também atuam ali, sobretudo no sul, vindo a se estender mais tarde por todo o país, numa época em que estas, na Europa, não passavam de uma concepção privada de mundo de alguns *outsiders* extremos da reação; já vimos como Gobineau, quando ninguém lhe dava atenção, encontrou seus primeiros leitores entusiastas no sul dos Estados Unidos. À medida que o imperialismo americano vai se convertendo na potência reacionária dominante no mundo, essas tendências se generalizam com maior vigor, colocando-se – de modo mais consciente e sistemático do que em Hitler, se é que isso é possível – a

serviço da agressão, da guerra imperialista, a serviço das condutas bárbaras empregadas nas guerras já desencadeadas (como no caso da Coreia). E todos sabem como os democratas honestos dos Estados Unidos vêm travando uma luta até agora inglória contra estas tendências.

Outro aspecto desse quadro é que nunca nem em parte alguma se viu semelhante rede, semelhante sistema de "elos transversais" entre o gangsterismo aberto e o aparato oficial dos estados e municípios como nos Estados Unidos. (O professor H. H. Wilson publicou uma enquete do *National Opinion Research Center*, do ano de 1944, em que cinco de cada sete americanos consultados consideram que todos os políticos estão corrompidos). Também nesse ponto se confirma uma indignação consistente por parte dos homens simples e honestos. Mas eles não podem fazer muita coisa, principalmente porque são, o tempo todo, ludibriados pelo monopólio da publicidade, pelo poder da imprensa dominada por esses trustes e pelo aparato dos dois grandes partidos. É muito provável, por exemplo, que, em 1952, a última vitória do candidato republicano tenha sido parcialmente causada pela rejeição espontânea dos homens comuns à corrupção dos democratas. Nesse sentido, pode-se prever com bastante segurança que em alguns anos uma revolta semelhante venha a ocorrer contra a corrupção dos republicanos; o caso do vice-presidente Nixon, que, para a sua felicidade, permanece encoberto, lança uma luz reveladora sobre o fato de que entre os republicanos se constata a mesma corrupção que grassa entre os democratas. E para ilustrar essa corrupção entre os democratas com um exemplo, recorde-se o caso O'Dwyers. Em *Neuen Züricher Zeitung*, um periódico contra o qual não se pode levantar a acusação de antiamericanismo, pode-se ler o seguinte: "A nomeação de O'Dwyers como embaixador no México atendeu exclusivamente à necessidade de possibilitar a fuga do prefeito de Nova York, antes que o escândalo vergonhoso de sua administração viesse à tona. O território americano ficou tão perigoso para esse ex-policial de Nova York, que ele prefere passar o resto de sua vida no México, e, de fato, como "consultor" de um escritório de advocacia. Truman só aceitou o retorno de O'Dwyers, como ele próprio diz, 'com hesitação e em caloroso agradecimento aos serviços prestados'. Mas O'Dwyers ainda vai representar os Estados Unidos da América junto com outros delegados especiais na posse a ocorrer dentro de poucos dias do novo presidente mexicano Ruiz Cortines". No momento em que escrevemos estas páginas, parece estar a ponto de explodir o

caso MacCarran. E este caso talvez seja, como sintoma, ainda mais interessante, uma vez que se trata de um homem estreitamente vinculado às organizações de gângsteres e que se faz passar por um paladino do "autêntico americanismo" e um purificador contra as tendências antiamericanas. O caso MacCarran é, a sua maneira, uma concentração simbólica do que ocorre nos círculos dominantes dos instigadores da guerra, assim como, em seu tempo, o capitão Köpenick – muito mais inocente, decerto – pôde ser considerado como um símbolo da Alemanha guilhermina.

Esse tipo de mistura de corrupção, gangsterismo, delinquência e terror político era também característica do regime de Hitler. Recordemos aquela conversa de Rauschning com o *Führer*, em que este afirmava como algo positivo a corrupção da elite dominante, na medida em que isso obrigava seus membros, no caso em que suas corrupções fossem descobertas, a prestar uma obediência incondicional. Esse motivo também desempenha um papel importante na corrupção hoje dominante. Quando se desmascara publicamente um desses casos de corrupção, fica revelado que já havia um grande número de pessoas iniciadas no segredo, mas que tinham suas razões para calar. Porém, os "elos transversais" com o mundo dos gângsteres apresenta ainda a vantagem "política" de que, em casos difíceis, se possa sempre contar com organizações terroristas dispostas a intimidar e, se necessário, eliminar os elementos comprometedores. Em tempos "normais" de paz, isso funciona como um sucedâneo daquilo que na guerra é obtido por meio da disciplina militar. "O medo é a motivação do homem do século XX" diz o general Cummings, aquele personagem de Mailer que já conhecemos. E para fomentar esse medo, existe o aparato cada vez mais reforçado da polícia secreta, existem as torturas legalmente autorizadas dos interrogatórios policiais etc. Tudo isso naturalmente encontra sua expressão mais concentrada no exército. "Onde melhor funciona o exército é ali onde cada um teme aquele que lhe é superior e despreza aquele que lhe é inferior", diz o já citado general Cummings. A atmosfera de medo generalizado que assim se cria não está em contradição com o problema da liberação dos instintos a que acabamos de fazer referência. Pelo contrário, essa liberação é absolutamente necessária, não apenas contra o inimigo interno, como também contra o externo. Basta que – também como nos tempos de Hitler – os instintos sejam devidamente canalizados, colocados na direção desejada. A atitude dos estratos dominantes ante o gangsterismo constitui, nesse sentido – moral-espiritual e organizacional – um elo nada desprezível.

Nesse capítulo da liberação dos instintos, do gangsterismo e da corrupção espiritual e moral, encontra-se presente também o forte papel que se confere aos renegados na luta contra o comunismo, e que nunca foi tão grande quanto hoje. É óbvio que o fenômeno por si mesmo não é completamente novo. Já conhecíamos, do entreguerras, a atividade internacional de propaganda e provocação de Trotsky; havia então os diferentes Eastmans, Doriots etc. Hoje, no entanto, não apenas os holofotes da publicidade destacam agentes vulgares da polícia do tipo Kravchenko, etc., como também escritores festejados, como Dos Passos, Silone, Koestler, Malraux, políticos importantes como Ernst Reuxer, publicistas como Burnham e outros, procedem do campo dos renegados do comunismo.

E aqui emerge naturalmente a seguinte questão: o que torna o desprezo pelo movimento comunista tão valioso aos olhos dos instigadores da guerra? Já falamos a respeito do fato de que o vazio e a pobreza de ideias da ideologia imperialista fazem necessariamente com que ela se aproprie – sob formas distorcidas – de conteúdos marxistas, ao mesmo tempo que procura explorar detalhes caricaturais na luta contra o próprio marxismo. E nessa questão os renegados são *experts*. (Basta ver como os monopólios são abordados e descritos por Burnham, em contraste com um Lippmann ou um Röpke). Fica claro que o estudo do marxismo, por mais superficial que seja, oferece uma grande vantagem frente à formação universitária burguesa, especialmente no campo da economia e da política. E aqui é preciso dizer que a imensa maioria dos renegados que conquistaram certa fama atuaram apenas momentaneamente no movimento comunista e, ademais, em sua periferia. Como afirma o renegado Borkenau, somente Silone e Reuxer chegaram a ser funcionários efetivos do Partido Comunista (sobre as diferenças de talento, não vale a pena entrar em detalhes aqui, embora Silone, por exemplo, fosse, em sua época de comunista, um realista digno de consideração, ao passo que Koestler, com seus famosos romances sociopsicológicos, continue sendo o mesmo jornalista superficial de antigamente). A isso é preciso acrescentar a "autenticidade" de suas revelações acerca do comunismo, cujo valor de propaganda os imperialistas valorizam, independentemente de se o renegado em questão, devido a sua posição altamente periférica no movimento, estava realmente em condições de se informar sobre as situações. Uma vez que a propaganda anticomunista decaiu, conforme dissemos, ao baixo nível dos Kravchenko, toda mentira e toda calúnia – e as informações de segunda são apenas ornamentos que não mudam a coisa-em-si – são boas para ela. Além disso, os renegados são considerados pessoas especialmente dignas de crédito

pela simples razão de que não há para eles nenhum caminho de volta. Burnham se expressa sobre isso, dizendo que eles são mais imunes ao envenenamento ideológico do comunismo do que aqueles que nunca passaram por essa experiência de transição; seu "não" ao comunismo é mais apaixonado do que o dos demais. Seu ódio, seu sentimento de vingança, seu ressentimento, são emoções altamente valiosas no campo da propaganda anticomunista. E tudo isso explica por que – apesar do grau extremamente modesto de seus conhecimentos e de seus talentos – eles são convertidos da noite para o dia em figuras de liderança da luta ideológica contra o comunismo. Isso é mais uma prova do baixo nível a que chegou a ideologia burguesa.

Dessa situação e do reconhecimento da inferioridade espiritual e moral de seus patronos atuais brotam a soberba e a arrogância dos renegados. Crossman relata uma conversa com Koestler em que este lhe diz: "Nós, que fomos comunistas, somos os únicos dentre vocês que sabemos o que realmente ocorre". E Silone, com sua arrogância, chega a afirmar que "a última batalha será travada entre comunistas e ex-comunistas". O que naturalmente não passa de uma piada ruim, cujo único valor consiste em demonstrar que Silone esqueceu o que qualquer um aprende num curso elementar de introdução. Essa piada sem graça é bastante significativa, pois ressalta um aspecto da atitude moral-espiritual dos renegados. O outro aspecto é uma nova nuança, um novo incremento da psicologia e da moral dos decadentes. É onde se mostra o motivo decisivo da importância que essas pessoas possuem para a burguesia atual. Ela só pode se servir de gângsteres e de pessoas com deficiência moral. Para isso, os renegados são o melhor material humano de que se pode dispor, pois constantemente vem à tona o fundamento desfigurado e decadente de sua essência anímica, exageradamente compensado pela soberba. "O verdadeiro ex-comunista – afirma Crossman – jamais pode voltar a ser uma personalidade sadia". E Koestler confirma esse diagnóstico, fazendo com que um personagem – um poeta ex-comunista – se expresse nos seguintes termos a respeito de si mesmo: "Existe uma poesia lírica e uma sacra; existe também uma poesia do amor e uma poesia da rebelião; mas não existe poesia dos apóstatas".

Essa psicologia do renegado, embora, à primeira vista, seja uma criação extrema de *outsider*, consiste, no entanto, em um tipo revelador de todo esse período. O caráter intimamente mentiroso decisivo que se expressa aqui sob a forma de um cinismo hipócrita atravessa todos os fenômenos internos e externos da vida. Como a luta contra o comunismo não pode e não deve de modo algum expressar o seu verdadeiro conteúdo, qual

seja, a luta para dar continuidade à exploração contra os esforços em contrário, toda a base da controvérsia ideológica não passa de um campo de mentiras: a luta da "liberdade" contra a "opressão"; uma mentira aberta proclamada de forma cínica. E dessa falácia fundamental do "mundo livre" se segue, obrigatoriamente, todo o método de Kravchenko.

Suas consequências se tornam patentes em todos os campos da cultura. A tentativa de forçar administrativamente a hegemonia cultural dos Estados Unidos não se dirige somente ao campo diretamente político. Às vezes, se considera a direção ideológica americana como uma questão universal; outras vezes, desempenham também um papel decisivo os interesses materiais dos editores, dos produtores americanos de cinema etc. Um cinema tão desenvolvido como o italiano e o francês têm que travar, em seus próprios países, uma luta desesperada pela existência frente à concorrência injusta e subsidiada com recursos estatais dos Estados Unidos. Os livros progressistas franceses precisam se proteger por meio de um movimento organizado de massa contra a difusão massiva da péssima literatura de detetive, dos *Digest* etc. Enquanto a propaganda americana da Guerra Fria pretende salvar a cultura europeia do "totalitarismo oriental", a verdadeira cultura europeia mantém uma luta de vida ou morte pelo direito de existir frente às agências do "século americano".

Tal é a situação externa. E a interna? Temos falado de uma série de problemas decisivos da cultura. Só queremos destacar aqui, por fim, outro que, apesar de só interessar realmente a uma camada relativamente exígua da intelectualidade, constitui o motivo comum que une entre si intelectuais bastante divergentes e os insere nas tendências ideológicas da concepção de "mundo livre". Já nos referimos ao direito ao não conformismo. Mas isso não passa de uma ilusão. O aparato editorial, cinematográfico, jornalístico etc. do capitalismo monopolista reduz extraordinariamente o campo de ação real desse não conformismo, sobretudo nas condições da Guerra Fria. E, na verdade, dentro de cada caso preestabelecido, são toleradas e até exigidas certas nuanças pessoais. Porém, tão logo se produza uma divergência real em questões de conteúdo essencial, intervêm o aparato da publicidade, impondo um silêncio de morte (recorde-se do enterro de Paul Éluard, o necrológio sobre ele), que pode chegar a ponto da perseguição aberta (Chaplin). Os defensores do

não conformismo devem se colocar a questão: que tipo de não conformismo é efetivamente permitido no "mundo livre"? Sartre, por exemplo, foi um herói da "liberdade de pensamento" quando escreveu contra o comunismo; desde que, em 1952, integrou o Congresso dos Povos pela Paz, celebrado em Viena, se converteu num sujeito desprezível para o "mundo livre". À pergunta "conforme com quem e com o quê?" o mundo livre dá uma resposta categórica: se pode (e se deve) professar audaciosamente seu não conformismo, pronunciando-se, seja nos Estados Unidos, seja na Alemanha de Adenauer etc. contra a União Soviética e contra o socialismo. Há inclusive liberdade para empregar à vontade todo tipo de argumento. Mas isso desde que se marche em conformidade com o capitalismo monopolista e com sua política imperialista de agressão: só aqueles que se conformam com isso são reconhecidos e respeitados como "não conformistas" adequados.

Mas a problemática do não conformismo vai muito além. Já dizia Lênin em sua obra *Empiriocriticismo* que as distintas nuanças professorais da teoria do conhecimento, nuanças individuais defendidas e atacadas, se pulverizam a ponto da indistinção quando contemplados pelo prisma da questão realmente decisiva da teoria do conhecimento: idealismo ou materialismo? Isso se aplica cada vez mais aos problemas ideológicos do presente. Quem dirigir sua atenção para as questões decisivas da visão de mundo perceberá, no caos à primeira vista imenso das nuanças individuais que constituem o panorama da filosofia de nossa época, uma monotonia espantosamente conformista: nesse sentido, já vimos o quão perto se encontram, por exemplo, Wittgenstein e Heidegger, que nunca exerceram influência nenhuma um sobre o outro. A mesma coisa ocorre na condição da ética, na concepção da história, nas posições relativas à sociedade, na estética. E, naturalmente, também na literatura e nas artes.

E são justamente as tendências mais individualistas, mas radicalmente não conformistas que trazem consigo esse nivelamento radical, pois, objetivamente (e, portanto, também artisticamente), a "riqueza real do indivíduo depende inteiramente de suas relações reais" (Marx). Quanto mais a nova arte se empenha em colocar no centro de sua criação a personalidade voltada para si mesma, dissociada da sociedade, das relações sociais, maior vai se tornando, a ponto da indiferenciação, a semelhança entre todas as figuras, que, externamente, são tão – extraordinariamente – diferentes, pois, objetivamente (e, portanto, também artisticamente) o mundo das relações humanas culturalmente desdobradas é incomparavelmente mais rico e variado do que o simples e desnudo mundo dos instintos, razão

pela qual uma arte que faz desse mundo, com exclusivismo quase dogmático, seu tema central, marcha forçosamente para a monotonia, para a nivelamento. O coito entre Dido e Eneas não se diferencia muito da união carnal de Romeu e Julieta, no entanto, a diferença dos sentimentos eróticos culturalmente condicionados criou individualidades autênticas que não morrem jamais. O abstracionismo não fraternal da maioria dos não conformistas de hoje engendrou assim um nivelamento desumano de suas criações. À uniformização que mencionamos mais acima, imposta no exterior pelos órgãos do capitalismo monopolista, une-se aqui – involuntariamente – a uniformização provocada interiormente. Ernst Fischer tinha razão quando disse no Congresso da Paz de Wroslaw que as modernas individualidades não conformistas são tão parecidas entre si quanto um ovo com outro.

Toda essa estrutura, o nivelamento da personalidade, sua uniformidade, sua normatização, que é tanto maior quanto mais ruidosa e intempestivamente se proclama o não conformismo, seu reflexo na criação e na recepção artística, é uma farsa objetiva que brota necessariamente do solo do capitalismo monopolista; e, subjetivamente, trata-se, com muita frequência, de um autoengano, de uma fraude contra si mesmo. Tal é o caráter geral desse "mundo livre" de hoje, assim como sob Hitler. Com a diferença de que ali, para uns, a farsa vinha camuflada sob o véu colorido dos mitos, ao passo que outros acreditavam que a demagogia e a tirania hitlerista (e não a essência do capitalismo monopolista avançado, do qual Hitler era um mero agente) constituíam o único obstáculo, cuja eliminação traria consigo o advento da beatífica era do individualismo não conformista. O véu caiu, a embriaguez passou. Hoje todo mundo pode se dar conta de que a apologética extraída à força do sistema capitalista, e, de fato, em sua forma atual, agressiva e beligerante, é apenas o pressuposto para um não conformismo tolerado. O campo de ação para o movimento livre é, nesse mundo, cada vez mais estreito, e o conteúdo prescrito e que se obriga a proclamar, cada vez mais pobre e mentiroso. Parece incrível, mas é verdade. A ideologia da guerra fria trouxe consigo uma perda de nível, inclusive em relação ao tempo de Hitler. Para se convencer disso basta comparar um Hans Grimm com um Koestler ou um Rosenberg com um Burnham.

As causas desse fenômeno já foram discutidas aqui. Trata-se do colapso da apologética indireta, que podia pelo menos simular a aparência falsa de uma união com o povo. Por mais que labutem, os *braintrusts* de hoje seriam incapazes de encontrar, em sua luta contra o comunismo, uma

nova forma que pudesse entusiasmar realmente o povo. A falsidade se torna cada vez maior e seu modo fenomênico cada vez menos tentador e atrativo. Hitler ainda pôde reunir tudo o que de reacionário havia em 150 anos de desenvolvimento irracionalista, levando o irracionalismo para os salões e para as ruas. A obrigação, socialmente condicionada, de praticar a apologética direta faz com que isso hoje também seja impossível.

V

Todas essas tendências que esboçamos até agora, principalmente a respeito da ideologia dominante nos Estados Unidos, se encontram ativas também na Alemanha ocidental. Naturalmente, com algumas variações, em que é preciso se deter um pouco, dado o papel importante e tão atual que a Alemanha está chamada a desempenhar no mundo de hoje. Em primeiro lugar, a Alemanha ocidental é o centro dos ex-fascistas de Hitler. As potências da ocupação não fizeram nada para eliminar, nem no terreno da organização nem ideologicamente, as raízes do nazismo. Pelo contrário, fizeram todo o possível para salvar e conservar para o futuro aqueles elementos do movimento nazista e de sua atmosfera espiritual que poderiam um dia ser úteis na luta contra a União Soviética. De todo modo, não há dúvida de que era necessário proceder a uma certa mudança de atitude espiritual – tanto externa quanto interna – para converter um lacaio de Hitler num ideólogo de Truman ou de Eisenhower. Basta referir, apesar de toda a transformação das tendências principais, as diferenças de estrutura ideológica, cujos lineamentos fundamentais já esboçamos aqui. Essa questão tem um interesse especial para nós, pois nos permitirá observar a continuidade do desenvolvimento atual do período americano dos ideólogos principais da preparação e consolidação do domínio de Hitler.

A situação mais simples surge com aqueles que, objetivamente, no plano ideológico, de porta-vozes extremos do irracionalismo, se tornaram preparadores espirituais para o hitlerismo, que sob o seu domínio levaram uma vida segura e tranquila, mas que não participaram diretamente – por vontade própria ou por razões pessoais de outra ordem – nem do regime nem do movimento hitlerista. O representante típico é sobretudo Jaspers. O princípio atual de seu filosofar é o mesmo de sempre: partilhar plenamente, em termos de conteúdo, das orientações reacionárias da moda, ao mesmo tempo que as adapta ao *just millieu* dos salões da pequena burguesia intelectual. Ele foi existencialista, irracionalista, kierkegaardiano

e nietzscheano, de modo que, sob Hitler, ninguém podia levantar nenhuma acusação contra ele. Mas agora, depois da queda de Hitler, Jaspers descobre nada menos que a razão. Naturalmente, como o irracionalismo anterior, hoje também a "razão" se dedica à refutação do marxismo. Esta se apresenta de modo "original": o marxismo seria uma magia pseudocientífica. "O destruidor é o criador. Evoco o nada e tenho diante de mim o ser. Não é, pois, tanto em conceitos como nos atos, nada mais do que a repetição de uma ação mágica, disfarçada de ciência. E à magia corresponde também, entre os marxistas, a afirmação de possuir um saber superior". A "originalidade" de Jaspers se reduz ao emprego dessa palavra da moda – o "mágico" – que nos tempos da razão semântica soa como terrivelmente comprometedora para o marxismo. Fora isso, é a mesma argumentação que Dühring empregara há três quartos de século e cuja refutação está à disposição de quem quiser, basta abrir as páginas do *Anti-Dühring*, de Engels. Mas ocorre que Jaspers ignora o á-bê-cê do marxismo e refuta triunfalmente o que não passa de fantasmas criados por ele mesmo.

Contra essa "superstição do saber" que é, na sua visão, o marxismo, Jaspers recomenda, como receita já testada, seu próprio irracionalismo, mas agora vestido segundo a moda mais recente: remontar ao "ato originário" da "ontologia" da moda. "Percebermos então a linguagem de todas as coisas e adquirirá sentido para nós o mito; a poesia e a arte se convertem assim no 'organon da filosofia' (Schelling). Mas a linguagem do mito não deve se confundir com o conteúdo do saber. O observado na contemplação e que logo se impõe na prática não deve nem ser cancelado nem adquirir o caráter de um saber ali onde a razão exige a provação da verdade. Essa provação da verdade não é um exame realizado sobre a experiência, mas sobre o próprio ser, sobre a elevação ou a queda do ser próprio por meio dela, sobre o conteúdo de nosso amor".

E, relacionado a isso, Jaspers estabelece o nexo entre sua filosofia antiga e a nova do seguinte modo: "Há algumas décadas, eu falava da filosofia da existência, acrescentando então que não se tratava de uma nova filosofia, mas da filosofia una e eterna a que em momentos de extravio no meramente objetivo, pode dar-se como acento o conteúdo fundamental kierkegaardiano. Hoje prefiro chamar essa filosofia de filosofia da razão, uma vez que parece premente acentuar essa essência antiquíssima da filosofia. Quando se perde a razão, perde-se com ela a filosofia mesma". Acentuar o predomínio da razão é a única garantia possível

para o surgimento do autêntico mito: "Assim, o mito é a linguagem complicada da verdade transcendente. A criação do mito autêntico é o verdadeiro esclarecimento. O mito abriga dentro de si a razão e surge sob o controle da razão. Por meio do mito, do símbolo e da imagem, adquirimos nossa compreensão mais profunda sobre os limites". Onde falta essa proteção, se produz necessariamente uma adoração. E o perigoso disso, segundo Jaspers, é que surja então não uma "nulidade impotente", mas um "poderoso encantamento". Jaspers se utiliza, portanto, da antiquíssima distinção entre magia branca e magia negra para conduzir sua filosofia segundo aquela linha fomentada pelos mentores da Guerra Fria. Ou seja, as "experiências" da política criminosa de Munique devem servir como fundamento para repelir como apaziguamento toda negociação honesta com a União Soviética. Portanto, o que Jaspers havia realizado na defesa ideológica do nazismo procura agora fazer como adversário do marxismo. Um paralelismo que salta à vista sobretudo diante do fato de que a afinidade política entre Chamberlain e Hitler não era menor que a proximidade filosófica entre o irracionalismo jasperiano e a nuança nazista desse mesmo irracionalismo.

O fato de destacar e exaltar o mito não perturba as coincidências de Jaspers com a semântica. Entre outras razões, pelo fato de que seus apelos constantes a Kant são tão agnóstico-irracionalistas quanto a posição filosófica fundamental da semântica: basta recordar o irracionalismo de Wittgenstein. Em ambos se expressa – por trás de uma máscara esburacada de racionalidade – uma atitude de desespero frente à razão, a impotência da razão, sua autodesintegração. Para Jaspers, a "razão" é, por exemplo, algo a-histórico *a priori* (chama Marx de relativista por reconhecer a racionalidade da história), é o oposto ao conhecimento causal – "só conhecemos causalmente o que é carente de razão", diz ele – e necessariamente tem que ser absolutamente impotente frente à realidade. O que desse modo Jaspers compreende por filosofia da razão é, simplesmente, o velho irracionalismo sob uma roupagem correspondente às demandas americanas de hoje: a mesma filosofia de antes, que proclamava a falta de saída e adaptada, assim como antes, ao conforto moral espiritual de uma intelectualidade pequeno-burguesa autocomplacente.

Para Heidegger, essa transição era muito mais difícil. Ele não apenas ajudou a formar o nazismo ideologicamente, mas também se comprometeu direta e ativamente com o hitlerismo. Não era fácil para ele, nessas condições, obter uma anistia total e ver-se reabilitado em seu posto ideológico dirigente, agora a serviço da nova barbarização da filosofia e, precisamente, associando-se aos que haviam supostamente lutado contra Hitler, e tudo isso, ademais, sem sacrificar as "aquisições" obtidas na preparação espiritual para hitlerismo;

numa palavra, apresentando-se ante o público, ao mesmo tempo, como transformado e o não transformado. Como Heidegger resolve isso? O arsenal kierkegaardiano oferece uma arma excelente para tais finalidades: o incógnito. Isso ocupa hoje o centro do pensamento heideggeriano. É certo que no próprio Kierkegaard a situação era relativamente simples. Objetivamente, porque o incógnito decorria, em sua filosofia, como uma consequência necessária da antirracionalidade e anti-humanidade da atitude perante Deus; pessoalmente, porque Kierkegaard não tinha nada de comprometedor a ocultar.

Heidegger – os filósofos distantes do mundo e misantropos podem ser pessoas muito práticas na organização de sua vida privada – sabe perfeitamente que na época da aliança do Vaticano e de Wallstreet o ateísmo não é uma mercadoria de fácil circulação. E extrai disso as consequências oportunas. Não, é claro, na forma de uma ruptura aberta com o ateísmo e o nihilismo de *Ser e Tempo*, mas contentando-se em declarar apoditicamente que sua obra principal não é nem ateísta nem niilista. Mas, apesar dessa adaptação, às tendências religiosas de hoje, não consegue colocar a teologia kierkegaardiana diretamente a serviço de suas finalidades pessoais. Ao contrário, tenta, mediante o desenvolvimento posterior de sua teoria da história e do tempo, já conhecida por nós, derivar um incógnito de princípio como essência de toda historicidade (É claro que, se nos fixarmos no conteúdo fundamental, veremos que isso continua sendo uma variante em conformidade ao tempo das teses kierkegaardianas de que só para Deus existe uma história universal). Para Heidegger, a história é, agora, um terreno de "errância", de incógnito ontológico de princípio: "O ser se subtrai, na medida em que se furta ao abrigo do existente. Desse modo, extravia o ser, iluminando-o, o existente com a errância. O existente acontece na errância, porque o ser vaga errante, criando assim... o erro. Tal é o espaço essencial da história. Nele, vaga errante o essencial da história diante do igual a si mesmo... Da época do ser surge a essência epocal de seu destino, em que é a autêntica história universal. Cada vez que o ser se atém a si mesmo em seu destino, se produz, bruscamente e de improviso, um mundo. Toda época da história universal é uma época de errância".

O filósofo encontra assim a fundamentação e justificação ontológicas de sua conduta na época de Hitler. Esse pensamento assume uma forma ainda mais concreta em seu escrito sobre – seria melhor dizer "contra" – o humanismo. Ele enfatiza – com sua conhecida falsificação do pensamento de Hölderlin – que a relação deste ante o helenismo era "algo essencialmente distinto do humanismo". "Por isso os jovens alemães que sabiam de Hölderlin se relacionavam com a morte de um modo distinto daquele que a esfera pública fazia passar como sendo a

opinião alemã". Heidegger silencia aqui, discretamente – é possível que também isto faça parte do incógnito histórico ontológico – que, durante o regime de Hitler, os jovens a quem ele se refere não só adotaram outra "situação ante a morte", como também tomaram parte muito ativa nos assassinatos e nas torturas, nos assaltos e nas depredações. Talvez considere supérfluo mencionar isso, pois no fim das contas o incógnito encobre tudo: quem poderia saber o que aqueles discípulos de Heidegger embriagados por Hölderlin "pensariam e viveriam", ao empurrar as mulheres e seus filhos, como gado, para as câmaras de gás de Auschwitz? Da mesma forma ninguém poderia saber o que "pensava e vivia" o próprio Heidegger quando persuadia os estudantes de Freiburgo a votar a favor de Hitler. Afinal, na história não há nada que possamos conhecer de um modo inequívoco: a história é uma "errância" geral.

Com isso, Heidegger procura conseguir três coisas. Em primeiro lugar, pretende subtrair-se totalmente às responsabilidades pessoais por seu apoio ativo a Hitler. Em segundo lugar, busca preservar seu velho ponto de vista existencialista. E, em terceiro lugar, quer dar a entender que todas as mudanças introduzidas agora em sua filosofia, a fim de adaptá-la à política americana, foram sempre concepções suas. Acrobacias que só podem ser levadas a cabo com a ajuda de uma total falta de decoro científico. Seu antigo discípulo Karl Löwith trouxe à baila semelhante embuste na *Neuen Rundschau*: "Uma contradição não pode ser dirimida nem por uma diferença de perspectiva no ponto de vista nem por uma correspondência dialética. No epílogo à 4ªedição de *O que é Metafísica* se diz, referindo-se à verdade do ser, que o ser é 'provavelmente' sem o ente, 'mas' que o ente não é nunca sem o ser. Na 5ª edição da mesma obra, publicada seis anos depois, desaparece o 'mas' com o que se sublinha a contraposição e se substitui o 'provavelmente' por um 'nunca', de modo que todo o sentido anterior da frase se inverte, sem que se revele e esclareça o sentido da mudança. O que diríamos do teólogo que afirmasse, primeiro, que Deus pode existir provavelmente sem a criatura e, mais tarde, que não pode existir nunca sem ela? Como explicar que um pensador centrado na linguagem e que sopesa tão cuidadosamente suas palavras como Heidegger introduza uma mudança tão radical e numa passagem tão decisiva? É evidente que a fórmula verdadeira e adequada tem que ser uma das duas, mas não pode ser ambas ao mesmo tempo".

A que se destina, pois, essa filosofia? Ela conserva seu caráter de extrema aversão à razão dos anos pré-fascistas. Quando Heidegger hoje diz: "o pensamento começa quando nos damos conta de que a razão glorificada há séculos é a mais tenaz adversária do pensamento", ele apenas extrai as consequências mais extremas daquilo que desde o primeiro momento estava contido implicitamente na "intuição da essência"

de Husserl. E como, conforme temos visto, a fenomenologia se acha próxima, em suas origens, à doutrina de Mach, não custa muito para que Heidegger venha a se colocar muito perto da semântica. Sua idiossincrasia terminológica e seu refinamento no trato com as palavras são bem conhecidos. Por isso – e como coroamento da doutrina de Mach, da fenomenologia e da semântica – pode fazer da linguagem uma metodologia filosófica. "O pensamento aglutina a linguagem no simples dizer. A linguagem é a linguagem do ser, assim como as nuvens são as nuvens do céu. O pensamento abre, com seu dizer, sulcos invisíveis na linguagem. Mais invisíveis do que aqueles que o lavrador traça com seus passos lentos no campo que ara". É uma semântica "poética", de uma nuança particularmente alemã. Mas o abismo irracionalista é em ambos os casos o mesmo, quer se recorra deliberadamente, como forma direta de expressão, à forma "poética" ou à forma secamente prosaica.

Porém, a aproximação metodológica aponta para uma proximidade objetiva. O ser heideggeriano (por oposição ao ente) não se encontra muito distante do que, segundo Wittgenstein, se pode mostrar, mas não dizer. E, por métodos semelhantes, se chega a consequências parecidas. Heidegger havia saudado em Hitler o advento de uma nova era, com o que – para dizer com palavras suaves – considerou para sempre. Hoje, ele se mostra mais cauteloso, pelos menos no modo de se expressar, mas tenta se agarrar aos que governam ou acredita ele que vão governar, assim como em seu tempo havia se agarrado a Hitler. Ele se expressa de um modo cauteloso e deliberadamente obscuro, mas através desse claro escuro deixa transparecer, novamente, a ideia de uma nova era: "Não nos encontramos por acaso nas vésperas da mais tremenda transformação da Terra e do tempo do espaço histórico no qual ela pende? Não nos encontramos ante as primeiras sombras de uma noite que nos levará a outra aurora? Não irrompemos justamente para mergulhar no terreno histórico desse anoitecer? Não se mostra agora a terra dessa noite? Será esse território crepuscular, no Oriente e no Ocidente e através do europeu, o cenário da vindoura e destinada história inicial? Seremos já nós, hoje pessoas crepusculares, num sentido que só se esclarecerá mediante nossa passagem à noite do mundo? De que nos servem todas as filosofias da história calculadas só historicamente, se só nos cegam com aquilo que nossa mirada pode abarcar nas matérias historicamente elaboradas, explicarmos a história sem nunca vir a pensar nos fundamentos de suas razões explicativas com base na essência da história, e esta, com base no próprio ser? Mas somos também ao mesmo tempo os homens prematuros da alvorada de outra era completamente distinta do mundo que deixou para trás nossas atuais representações históricas da história?".

Na forma interrogativa e nas imagens de um estado de alma pessimista transparece a situação atual da Alemanha. São indispensáveis, pois o tom pessimista é hoje inseparável do desejo de influenciar a elite da intelectualidade, sobretudo da alemã. Porém, por trás de tudo isso – escondido num deliberado claro-escuro – estão, visíveis ou não, pelo menos, decifráveis, os traços do "século americano", do Estado mundial sob a liderança americana (Claro está que, se eventualmente um imperialismo alemão se fizesse independente e novamente aspirasse à dominação mundial, essas palavras de Heidegger poderiam ser interpretadas também como uma "profecia" dele). Heidegger não se contentou com sua humilhação no "caso Hitler"; ele necessita incondicionalmente de uma segunda vez. E isso seria a realização mais adequada de sua Filosofia da História como teoria da "errância".

Nessas manifestações de Heidegger o mais importante é, naturalmente – num plano mais imediato – a perspectiva já assinalada por nós. Mas, ao lado dela, não se deve esquecer, totalmente, o método. Já vimos oportunamente como Heidegger estabelece uma historicidade "autêntica", a fim de poder lutar com mais eficiência contra a historicidade real, que ele considera "vulgar". E essa tendência se acentua ainda mais nele durante o período do pós-guerra. *Ser e Tempo* é em sua essência uma grande polêmica contra o marxismo, mas sem descobrir esse caráter nem por meio de uma alusão clara; mas agora Heidegger se sente obrigado a chamar Marx pelo seu nome. "O que Marx – diz –, num sentido essencial e importante reconhecia, partindo de Hegel, como a alienação do homem, tem suas raízes mais profundas na carência de pátria do homem dos tempos modernos... A concepção marxista da história é superior a todas as demais, porque Marx, ao apreender a alienação, penetra em uma dimensão essencial da história". É claro que, em seguida – como todos os vulgarizadores burgueses do conhecimento histórico –, reduz o marxismo à técnica. Com isso, porém, proclama abertamente que ele considera o marxismo como o inimigo fundamental de que se trata de combater. Nisso tudo o que se mostra, por um lado, é recuo da filosofia burguesa diante do marxismo. Da mesma forma como já Nietzsche, depois da negação schopenhaueriana de toda a história, se viu obrigado a fundamentar um pseudo-historicismo místico, a fenomenologia do período imperialista, partindo do a-historicismo de Husserl, avança através de Scheler rumo a essa historicidade "autêntica" de Heidegger. E, por outro lado, as considerações citadas mais acima revelam claramente a intenção de Heidegger de desacreditar todo o conhecimento real e concreto da história. Não por acaso, ele diz: "De que nos servem todas as filosofias da história calculadas só historicamente, se elas apenas

ofuscam a dimensão visível da matéria historicamente fornecida, sem pensar os fundamentos de suas razões explicativas com base na essência da história e esta com base no próprio ser?".

Trata-se aqui de uma tendência geral da época. Para ilustrá-la com um exemplo atual, voltemos à discussão entre Camus e Sartre, a que já fizemos referência em outra ocasião. Nesse momento, não nos interessa em nada saber até onde, quanto aos detalhes, Camus está de acordo com Heidegger. O importante para nós é ver como se defende, furioso, contra a imputação de que mantém uma atitude a-histórica e inclusive anti-histórica, mas como, ao mesmo tempo, opera seu recuo individualista-anárquico do campo da história real em nome de uma "supra-história", exatamente do mesmo modo como Heidegger recorre à historicidade do "ser" contra a do "ente". E ainda mais importante que isso, como signo de uma saudável crise no seio do existencialismo, é o apaixonado protesto que Sartre e seus partidários opõem a esta posição de Camus. Sartre contesta corretamente Camus com as seguintes palavras: "Nossa liberdade atual não é outra coisa senão a escolha da luta para nos tornarmos livres. E o aspecto paradoxal dessa formulação apenas expressa o paradoxo de nossa condição (*condition*) histórica". Mas o paradoxo que evidentemente existe para uma filosofia como a de Sartre pode – objetivamente – se permitir um protesto. Protesto que nasce do são instinto vital de um homem de nosso tempo que não quer ser corresponsável pela catástrofe mundial fomentada pela América, e que entende claramente, na prática, o papel da luta proletária de classes e da ação dos partidos comunistas contra essa ameaça de guerra; e que compreende, assim, a periculosidade de uma concepção da história como a de Camus e Heidegger, dando-se conta de suas consequências reais, sem advertir – por enquanto – que opõe a um ponto de vista consequentemente existencialista um critério existencialista paradoxalmente contraditório, pois todo o paradoxo de sua observação polêmica se reduz ao fato de que, depois de ter interpretado o conceito de liberdade num sentido ortodo-existencialista, ele o emprega – na mesma frase – num sentido historicamente real. O destino de Sartre como pensador depende da direção em que ele pode e quer resolver esse "paradoxo".

O cinismo de Heidegger fica oculto sob uma torrente de palavras, nas quais o filósofo coqueteia com uma misteriosa obscuridade que pretende ser poética. Esse cinismo vem à tona sem disfarces no ex-jurista e teórico do direito de Hitler, Carl Schmitt. Já vimos qual é o objetivo ideológico de sua atual teoria do direito internacional. Pode-se ver já a partir dessa formulação que hoje Schmitt se oferece ao imperialismo americano com tanto ardor quanto havia se oferecido a Hitler em seu tempo. E o faz com o mesmo engenho,

o mesmo tom paradoxal e o mesmo cinismo; possui, assim, todas as chances de se ver acolhido e abençoado no atual quartel-general da reação internacional e da preparação da guerra. No entanto, também sente (ou pelo menos sentia) a necessidade de "redimir-se" de seus pecados hitleristas. E como quer – muito mais decididamente que Heidegger – transferir ao futuro americano (ou, eventualmente, ao imperialismo alemão, se este chegar a ressuscitar e se tornar independente) todas as suas aspirações agressivo-reacionárias anteriores, também para ele o incógnito é a arma ideológica adequada.

Em seus comentários para um discurso radiofônico de Karl Mannheim, imediatamente depois do fim da guerra, Schmitt dá uma explicação tão inocente do papel desempenhado por ele sob o regime hitlerista, que fica evidente para qualquer um que saiba ler o caráter cínico-niilista do incógnito, o direito filosófico da mais grosseira mentira. Schmitt diz: "Permanecia o recurso tradicional tranquilo e consagrado de retornar a uma interioridade privada, como a melhor disposição para colaborar corretamente com tudo o que o respectivo regime legal determinasse". E se atreve até a acusar de superficialidade aqueles que, sob Hitler, ousaram criticar um comportamento semelhante ao seu. "Caso merecesse ser levado em conta o que surge iluminado pelos refletores de uma total e patente publicidade e caso, além disso, se concebessem as coisas como se o fato de aparecer nessas cenas públicas significasse já submeter-se espiritualmente e sem reservas a ela, poderíamos dizer que o trabalho científico realizado durante os últimos doze anos não merece nenhuma atenção especial". (Neste livro, não deixamos de dar uma "atenção especial" à "atividade científica" realizado por Schmitt sob o regime de Hitler e a seu serviço). Aquilo que no incógnito-interioridade de Carl Schmitt acontecia, no tempo de Hitler permaneceu, como é natural, escondido. De vez em quando, Schmitt revela o incógnito para dar a entender discretamente que também figurava entre aqueles que não estavam de acordo com Hitler. No entanto, é um fato histórico que, na época em que, por exemplo, Niemöller, Wiechert, Niekisch, para não falar dos comunistas, manifestavam claramente seu repúdio ao hitlerismo, Schmitt se ocupava em elaborar os princípios da filosofia do direito dos povos destinados a justificar as ações de Hitler, desde os assassinatos em massa do anos de 1934 até a invasão dos países neutros pela *Wermacht*.

Mas o próprio Schmitt se dá conta de que, num caso como o seu, não é muito convincente o incógnito, elevado ao plano da abstração subjetivista kierkegaardiana-heideggeriana. Recorre, em vista disso, a uma importante – e suposta – analogia histórica. Escreve, referindo-se a Hobbes: "Hobbes, ao contrário, soube compreendê-lo muito melhor. Ao longo de outro século de disputas teológicas e

de guerras civis europeias, seu desespero era infinitamente mais profundo que o de Bodin. Hobbes era um daqueles grandes solitários do século XVII, que se conheciam todos uns aos outros. Não só conhecia a essência múltipla do moderno Leviatã, como também o trato com ele e a conduta aconselhável para um indivíduo capaz de pensar por conta própria, quando se sente arrastado a um tema perigoso.... Meditou, falou, escreveu acerca desses perigosos problemas sem nunca se desviar da linha da liberdade de espírito, e procurando sempre deixar encoberta sua pessoa, ou mediante a fuga ou um ocultamento sutil". A "pequena" diferença – ainda que nada desdenhável do ponto de vista filosófico e de um ponto de vista político-moral – é que Hobbes advogava pelo que então era o progresso, ao passo que Schmitt tomava todas aquelas precauções para servir à mais extrema reação de seu presente. Mas, por trás dessa analogia existe algo mais: a profissão de fé de Schmitt de continuar suas atividades de luta na ala extrema da reação militante. Eis aqui, com efeito, como ele constrói sua analogia: do mesmo modo que a Hobbes, em seu tempo, era indiferente que a liquidação do feudalismo e a instauração do moderno Estado burguês centralizado fosse obra dos Stuarts ou de Cromwell, a ele – Schmitt – é indiferente que a ditadura *sans phrase* do monopolismo capitalista seja assegurada por Hitler, por Eisenhower ou por um novo imperialismo alemão.

Por isso ele pode, como já mostramos, esboçar a melhor síntese epigramática a serviço da política exterior dos Estados Unidos, como antes formulou a favor da política exterior de Hitler. Daí que também apresente, hoje, perante os Estados Unidos, o dilema inevitável do isolamento ou da intervenção: "As contradições surgem da problemática não resolvida de encontrar o caminho para espaços de desenvolvimento, que reconheçam junto a si outros grandes espaços delimitáveis, ou de transformar a guerra do direito internacional anterior numa guerra civil global". Daí que Schmitt se dedique hoje a publicar toda uma série de estudos velhos e novos sobre sua figura favorita de sempre, sobre Donoso Cortés. O que é essencial em tudo isso? A oposição entre a ideologia burguesa e o marxismo. Este último soube compreender e revelar a conexão com o presente do desenvolvimento histórico que vai de 1848 até os dias de hoje; já a ideologia burguesa, pelo contrário, não conseguiu fazê-lo. Schmitt resume a situação do seguinte modo: "A consciência da continuidade traz consigo uma superioridade significativa e até um monopólio dos autores comunistas em relação a outros historiadores que não se orientam nos acontecimentos de 1848 e perdem, em consequência disso, o direito de emitir uma imagem acerca do presente. A perplexidade dos

historiadores burgueses é grande. De um lado, condenam a repressão da revolução, pois não querem passar por reacionários, ao passo que, por outro lado, saúdam a restauração da paz e da segurança como uma vitória da ordem". Trata-se, segundo Schmitt, de romper com o monopólio comunista, esclarecendo as "continuidades não socialistas" (ou seja, os êxitos e tradições da contrarrevolução). E o ideólogo indicado para fundamentar essa continuidade é, segundo Schmitt, o espanhol Donoso Cortés: "O essencial é o reconhecimento claro de que é precisamente a pseudorreligião da humanidade absoluta que abre o caminho para o terror desumano. Era esse um novo reconhecimento, mais profundo que as muitas declarações grandiosas de um De Maistre sobre a revolução, a guerra e o sangue. Comparado com o espanhol, que soube penetrar o abismo do terror de 1848, De Maistre continua sendo um aristocrata da restauração do *ancien régime*, um pensador que prolonga e aprofunda o século XVIII". Donde se segue, segundo Schmitt: "Mas o monopólio do poder de deciframento do século encerra algo muito importante, a saber: a legitimidade histórica do próprio poder, o direito ao emprego da violência e a absolvição do Espírito universal por todos os crimes cometidos em seu nome".

Donoso Cortés se converte assim num antepassado de uma arbitrária ditadura *sans phrase* do capitalismo monopolista. "Sua grande importância teórica [a de Donoso Cortés] para a história da teoria contrarrevolucionária radica no abandono da argumentação legitimista, para oferecer não uma filosofia do Estado da restauração, mas uma teoria da ditadura". E Schmitt, deixando-se levar pelo entusiasmo dessa perspectiva agora descoberta, rasga seu incógnito e proclama sem disfarces o que seu herói havia posto de manifesto ante ele com cores fascinantes: "Seu desprezo pelo ser humano não conhece limites; a inteligência cega deste, sua vontade pobre e o ridículo elan de seus apetites carnais, lhe parecem algo tão lamentável, que as palavras das línguas humanas reunidas seriam poucas para expressar toda a vileza dessa criatura". Eis aqui, claramente exposto, o elo de Schmitt com todas as tendências anti-humanas do passado e do presente e, ao mesmo tempo, o seu fundamento humano-social: estamos diante de um inimigo das massas cego pelo ódio, diante de um furioso adversário da "massificação". E agora fica clara a realidade por trás da afirmação de Schmitt de que não concordava com o regime de Hitler: fica claro que ele considerava a demagogia social de Hitler, cujo caráter fraudulento não lhe passava despercebido, como uma desprezível mascarada da ditadura *sans phrase* do capitalismo monopolista. Da mesma forma que para Spengler,

Ernst Jünger e outros, Hitler era, para Schmitt, "muito democrático", "muito plebeu". (Naturalmente, essa suposta oposição não impediu que Schmitt servisse conscientemente a Hitler como ideólogo, com todas as forças de seu espírito). Hoje, depois do colapso da demagogia social e da apologética indireta, é natural que um Schmitt respire o ar da manhã.

Como é natural, esse cinismo da ideologia do incógnito se encontra muito difundido entre a intelectualidade da Alemanha ocidental. Ele encontrou sua forma mais aberta e concentrada no livro de Ernst von Salomon intitulado *O Questionário*, que talvez justamente por isso obteve tanto êxito editorial. Salomon também figura entre os que, tendo ajudado objetivamente a preparar o caminho para o hitlerismo, nutrem "reservas" em relação ao regime de Hitler e procuram, portanto, depois do colapso da guerra, fundamentar uma justificativa ideológica de seu ponto de vista de *J'ai vécu*. O cinismo de um Salomon, assim expresso, se distingue vantajosamente do de Heidegger, Carl Schmitt e Ernst Jünger, na medida em que é, pelo menos, sincero; em que não encobre nem procura coonestar o sentimento de *J'ai vécu*: aspirava, simplesmente, a sobreviver ao regime de Hitler, claro está que nas melhores condições materiais possíveis, e sua assim chamada oposição ao hitlerismo se limitava a exteriorizar certas reservas em voz baixa e em círculos muito íntimos. Nele, o incógnito se reveste de um caráter saudavelmente prosaico, sem nenhuma mística existencialista: trata-se de um simples mimetismo, sob as condições do regime nazista.

Ernst Jünger, pelo contrário, cujo *O trabalhador*, como é sabido, contribuiu muito mais para o nascimento da ideologia nazista do que os escritos *outsider* de um Salomon, participou, por um lado, muito mais intensamente do regime de Hitler, ainda que quase sempre em postos de representação puramente decorativos e, de outro, procurou sublinhar muito mais ostensivamente, depois, seu posicionamento "oposicionista". Mas ele também adota uma linha de protesto aristocrático contra o caráter plebeu da demagogia hitlerista e não contra seu conteúdo social; e só se distingue de Schmitt pelo fato de que destaca abertamente e em primeiro plano o papel da nobreza de nascimento dos *Junkers* prussianos na ditadura *sans phrase* (A *Burgenland* de seu romance *Heliópolis*). Acrescente-se a isso como pano de fundo ideológico a proclamação do mito e da magia como traços característicos da diferença do novo período em relação ao século XIX: "O característico do espírito do século XIX foi ter ignorado essa relação da razão com o profundo. Satisfeito consigo mesmo, acreditava que o desenvolvimento avançava sobre uma superfície determinada por ele, num *juste millieu* por ele criado e controlado, designado por ele

como consciência. Nessas condições não havia como não ocorrer um despertar. E ele veio no momento em que as raízes racionais atingiram a profundidade do mito. Não é difícil comprovar isso nas palavras, nas imagens, nos pensamentos e até nas ciências. Todas elas foram adquirindo um vigor maior do que correspondia às medidas humanas, à modéstia do homem. As figuras míticas começaram a lançar-se, numa série de combates, contra o racional, e em meio ao brilho dos incêndios revelaram-se os novos mundos do mito, do sonho, da magia noturna". Jünger se vincula, assim, à série daqueles ideólogos que – tal como Jaspers, Heidegger e Schmitt – enquanto "opositores" de Hitler, oferecem ao novo imperialismo a arma do mito irracionalista, apresentando-se a si mesmos como portadores dessa arma.

Destacamos o caráter *outsider* de Salomon no período anterior a Hitler. Como é sabido, ele se moveu nos mais diferentes grupos reacionários, interveio no assassinato de Rathenau, no movimento camponês etc.; o cinismo niilista que o caracteriza transparece com perfeição na forma como definiu essas suas atividades: "piada rude". Viveu a crise anterior à tomada de poder por Hitler e, nela, a crescente influência da ideologia comunista; seu irmão Bruno von Salomon chegou inclusive a ingressar no Partido Comunista. E ele próprio se sentiu obrigado a se confrontar com o marxismo. Como é natural, não chegou a compreendê-lo e, por fim, ele havia rejeitado o marxismo, embora Salomon – um traço extremamente característico de seu cinismo – tenha uma vez declarado: "No final das contas, o comunismo tinha razão". Ainda mais característico dele é que esse reconhecimento permaneceu sem nenhuma consequência para seu comportamento posterior.

E assim, Salomon foi se inclinando para o regime de Hitler. Ele viveu uma vida tranquila e confortável. E se às vezes as ações dos nazistas o incomodavam profundamente, o fato é que, no essencial, também interiormente, ele permaneceu completamente passivo. Certa vez, diante dos assassinatos de judeus em Berlim, explicou a sua esposa o motivo dessa passividade e da opção por não protestar: "Porque sabemos que não encontraremos eco nenhum? Não. É muito pior. É porque na realidade já estamos todos mortos. Já não conseguimos mais viver nossas vidas". Em seguida, fala de um episódio vivido por ele, e resume assim suas conclusões: "Conforme descia a Kurfürstendamm rumo a minha casa, ia pensando, num extremo esforço de concentração, que era preciso que houvesse uma terceira solução. E se não havia, o que era melhor, agir como um tolo ou como um covarde?".

Esse cinismo abertamente sincero distingue vantajosamente Salomon do nihilismo romântico misticamente inflado de Jünger e consortes.

E isso lhe permite traçar imagens muito vivas da existência cotidiana no tempo de Hitler e desmascarar de um modo realista a crueldade e a corrupção dos "libertadores" americanos. Mas o núcleo de *O Questionário*, de Solomon, é a confissão de seu autor quanto ao cinismo do *J'ai vécu*. Quando ele e sua mulher deixaram a prisão americana, travaram um diálogo que é característico do estado de alma atual. Consideramos importante citar por extenso alguns trechos. Ele diz a sua esposa: "Estás a salvo. Não tens motivo para te queixares. Muito menos motivo que todos aqueles que conheces e aqueles milhões de pessoas que não conheces. E comigo se passa exatamente a mesma coisa. Temos tido sorte, Ille, e não devemos guardar nenhum tipo de ressentimento; estamos entre os poucos que não têm o direito de estar ressentidos". Desse modo, Salomon se prepara para adotar no novo período, também ele, a atitude de *J'ai vécu*.

Porém, ainda mais característica é a resposta de sua esposa, que expressa ainda com mais veemência os sentimentos reais das massas, como síntese retrospectiva, a lembrança do que foi a vivência sob o período de Hitler. "O que tenho para dizer é espantoso. Não tenho andado bem. Sei que tu pensavas o tempo todo que o fundamental era sair do transe. Mas não saí do transe. Não sou a mesma pessoa que conhecestes. O que em mim havia de melhor e mais valioso está morto. Eles o mataram. Os últimos doze anos foram terríveis para mim. Sempre lutei para que tu não te apercebeste do que se passava comigo. Sim, temos vivido bem, se é o que queres dizer, mas sem enxergar o amanhã". E lhe recorda como ambos, Salomon e ela, estavam perfeitamente inteirados de todas as atrocidades cometidas pelo hitlerismo, mas sem tomar nem querer tomar ciência delas, a fim de não colocar em risco a comodidade e a relativa segurança de suas vidas. E, por fim, ela resume sua situação moral, consequência de todo o anterior, nas seguintes palavras: "Amo a vida e quero vivê-la em sua integridade, ou então não vivê-la. E a vida também é feita de dignidade. Não só o rosto, os braços e as pernas, a integridade física, mas também a dignidade. E estes dozes anos quiseram me converter num ser indigno. De que vale a vida se não se ama? E eu queria amar cada dia vivido, e amar o país, os alemães, a ti e a mim. Queria, mas não podia fazê-lo, não me era permitido. Fui obrigada a desprezar tudo, o dia, o país, os alemães, a ti e a mim mesma".

VI

É natural que as consequências das vivências relatadas por Ille não se façam perceber. Mas o conteúdo objetivo de sua explosão emocional contém algo mais do que uma síntese crítico-emotiva: contém também – sem que ela mesma se dê conta – a possibilidade humana de encontrar uma saída. Milhões de Illes – a maior parte das vezes também sem se dar conta – viveram experiências semelhantes e com frequência muito mais terríveis sob Hitler, e hoje, olham com espanto os preparativos de uma nova guerra, a gestação de um novo fascismo. O grito espontâneo de "sem nós" não passa da expressão nas vastas massas das consequências emocionais daquelas experiências vividas por Ille Salomon. Este "sem nós" expressa apenas provisoriamente em muitas pessoas um sentimento crescente de medo, o medo de uma nova guerra, o medo do que possa ocorrer com suas vidas e com a de seus entes queridos, o medo de perder tudo, a vida e os bens; porém, por trás dele, se vislumbra também o medo de uma nova escravidão e de um novo envilecimento da dignidade humana e da integridade pessoal. Ao lado disso – inclusive nas massas – também existem fenômenos de um grau de consciência ainda maior; expressões e atos de entrega total de homens dispostos a todos os sacrifícios, de modo que a Alemanha não volte a viver jamais nada parecido ao que ocorreu durante o regime de Hitler. E vai se fortalecendo, ainda que lenta e contraditoriamente, a consciência de que a Guerra Fria americana e seu comitê executivo, o governo de Adenauer, contribuem para preparar um futuro semelhante ao passado, sob formas aparentemente distintas e supostamente contrárias.

Por enquanto, essas vozes – sobretudo na Alemanha ocidental, mas também em muitos outros países do mundo capitalista – estão abafadas pela "Voz da América". Sobre o verdadeiro conteúdo dessa propaganda, já falamos aqui detalhadamente, denunciando sua vacuidade, sua nulidade e sua falsidade. Mas seria falso, apesar disso, desconhecer o grande perigo de semelhante propaganda. É incrivelmente grande a massa incapaz de resistir à sedução, dos covardes e intimidados, dos fracos e passivos, dos envenenados espiritual e moralmente. No entanto, em seu conjunto, a situação mudou radicalmente. Antes da Segunda Guerra Mundial, Hitler pôde desfraldar nas ruas a bandeira do irracionalismo, da destruição da razão; hoje, a razão saiu da cátedra, do gabinete e do laboratório e foi para as ruas, para a defesa de sua boa causa diante das massas. Essa ofensiva estratégica da visão de mundo progressista, da defesa da razão, é o especificamente novo do período posterior à Segunda Guerra Mundial.

Até 1848 se pôs de pé o adversário realmente decisivo da destruição da razão: o marxismo. Desde 1917, não só conseguiu se desenvolver na visão de mundo do povo de um sexto da terra, mas também passou a ocupar espiritualmente um nível mais alto sob a forma do marxismo-leninismo, como o desenvolvimento ulterior do marxismo no período das guerras e das revoluções mundiais. *O Manifesto Comunista* era já de há muito uma das obras mais lidas e traduzidas da literatura universal. Depois de 1917 apareceram também – junto a uma difusão ainda maior dos escritos de Marx e Engels – as obras de Lênin. Mas o período posterior a 1945 marca também nesse ponto de vista uma mudança qualitativa. Poucos serão os países em que a tradução e difusão dessas obras não avancem a passos largos. Para não falar da China e das novas repúblicas populares, nem de países como França e Itália, onde os partidários do comunismo representam mais de um terço da população, inclusive ali onde a força organizada dos comunistas é ainda relativamente pequena, registra-se uma grande ascensão do conhecimento do marxismo-leninismo, e a influência da visão marxista do mundo vai muito além dessas fronteiras. E aqui nos interessa apenas o aspecto ideológico. No entanto, é preciso observar que nestes países não assistimos somente à tradução e difusão dos clássicos do marxismo-leninismo, mas do rápido auge de uma investigação marxista original, de uma elaboração científica dos problemas atuais e da história do próprio país no espírito do marxismo-leninismo, da luta contra a reação travada com armas espirituais próprias.

E esse auge vai muito além dos limites de partido. Aumenta continuamente a força de atração do marxismo-leninismo sobre a intelectualidade progressista em marcha à frente. Aumenta cada vez mais o número de pesquisadores da natureza que se dão conta da ajuda que lhes pode prestar o materialismo dialético, sobretudo porque na União Soviética, mediante a solução dos problemas concretos da ciência, não apenas a própria ciência se alçou a um plano superior, mas também o método do materialismo dialético. E são cada vez mais os escritores e artistas que compreendem isso com relação à literatura e à arte. Por isso as descobertas e as conquistas empreendidas na União Soviética provocam uma reação e uma resistência tão raivosas por parte da ciência e da filosofia burguesas reacionárias. (Debate Lyssenko). Por isso essas discussões adotam cada vez mais, no "mundo livre", o caráter Kravchenko. Cada vez se fala menos dos problemas mesmos que as supostas perseguições ocorridas na União Soviética contra os sábios e artistas "dissidentes", "não conformistas", procurando com isso combater

a força cada dia mais irresistível da atração da ciência e da arte progressistas. Está claro que, nestes processos-Kravchenko, se produzem de vez em quando, inevitavelmente, alguns acidentes profissionais; parece tecnicamente impossível instruir plenamente todos os agentes sobre as possibilidades gerais de uso de mentiras e calúnias. Assim, por exemplo, ocorreu a certo senador Wiley, não faz muito, o divertido contratempo de defender com nobre indignação, em nome da liberdade de pensamento, os partidários do "linguista Araktschejew" perseguidos por Stalin, sem se dar conta de que este personagem era um notório general e político dos tempos do Czar Nicolau I, cujo nome e cujos métodos Stalin destacava precisamente para promover o justo repúdio àqueles que obstaculizam a liberdade das discussões científicas.

O outro elemento novo na defesa ativa da razão pelas massas é o movimento pela paz. Essa questão também deve ser considerada aqui exclusivamente do ponto de vista de nosso problema: o da destruição ou da restauração da razão. Não há dúvida de que hoje, assim como no tempo de Hitler, a preparação da guerra constitui a grande potência social voltada à destruição da razão; seu atual campo de batalha ideológico é a Guerra Fria. Ela significa a difusão de um fatalismo estúpido, de um pânico, de um medo petrificante nos homens de todas as partes do mundo. Faulkner, uma testemunha seguramente confiável nesse sentido, ao discursar na cerimônia de recebimento do prêmio Nobel, disse: "A tragédia de nosso tempo é esse medo geral que domina o mundo. Temos convivido com isso há tanto tempo, que até já somos capazes de suportá-lo. Não existem mais problemas espirituais, mas apenas a seguinte questão: quando tudo explodirá pelos ares?" E em termos bem parecidos, diz o escritor alemão Zuckmayer: "O que é, pois, para nós, dessa situação do mundo em que nos encontramos? Para a grande maioria, um terrível pesadelo. Acredito que noventa por cento dos homens vivos hoje em geral no mundo não querem nem esperam o que parece nos ameaçar. No entanto, eles são obrigados a deixar que isso avance sem a possibilidade de uma reação, da mesma forma como num pesadelo sabemos que sonhamos um sonho ruim, e nos sentimos perturbados e oprimidos por ele, sem conseguir sacudi-lo, sem conseguir se mexer, gritar e despertar".

Esse medo, esse pesadelo, foi a grande arma ideológica da Guerra Fria enquanto os Estados Unidos supunham poder manter o monopólio da bomba atômica. E quando agora surgem outros motivos – a "libertação" dos povos "oprimidos" pelo socialismo etc. –, a produção dessa sensação de pânico continua sendo uma

arma ideológica essencial da Guerra Fria (pense-se no número especial do *Colliers Magazine*). E um componente essencial dessa estratégia ainda hoje é o ataque surpresa às massas e mesmo aos governos; hoje, porém, não mais como um raio caindo de um céu tranquilo, como em 1914, pois a paralisação fatalista da vontade e da inteligência dos homens, bem como a permanência do pânico e da tensão, constituem sua preparação tática.

Mas o novo é que a reação das massas agora se diferencia completamente daquela que ocorreu às vésperas das duas guerras anteriores. Os seiscentos milhões de assinaturas é um fato bem conhecido. Convém considerá-lo aqui apenas no que respeita ao nosso problema. O movimento pela paz como tal não possui nenhuma ideologia, não conhece nenhum limite em relação a convicções políticas, filosóficas ou religiosas. Sacerdotes cristãos e mulçumanos, *quakers* e pacifistas, liberais e neutralistas etc. se unem aqui a socialistas e comunistas. Porém, ainda que o movimento pela paz não se ocupe de um "conformismo", sua mera existência, seu crescimento e sua concretização implicam uma formulação da pergunta e da resposta acerca da grande questão da visão de mundo: contra ou a favor da razão. Naturalmente, as perguntas e as respostas dentro dessa nova unidade diferem extremamente entre indivíduos e grupos. Mas o grande princípio comum que prevalece sobre todas as divergências é precisamente a defesa da razão humana, e não só de sua existência, mas também de sua eficácia e de sua ação decisiva na história, da qual somos todos partícipes de modo mais ou menos ativo.

Os começos do movimento pela paz foram e são sempre espontâneos em toda parte; onde isso fica mais claro é no movimento "Sem nós" na Alemanha ocidental; mas também os quinhentos milhões de assinaturas do Apelo de Estocolmo contra a guerra nuclear mostram, em essência, o protesto elementar das massas contra aqueles que planejam esse crime. No entanto, essa erupção espontânea das massas se distingue qualitativamente de todas as anteriores. Seria falso valorizar suas proporções com critérios puramente quantitativos, ainda que o simples crescimento numérico da indignação das massas contra a guerra representasse por si mesmo algo qualitativamente novo. O traço essencialmente novo desse movimento emerge de modo particularmente marcante quando pensamos no momento em que se produzem os protestos de massa. As manifestações de massa anteriores contra a guerra geralmente começavam lá pelo terceiro ou quarto ano da conflagração, de modo geral, como sintomas das grandes derrotas, desencadeadas quase sempre em consequência das insuportáveis cargas impostas pela economia de guerra. Mas hoje, esse movimento de massa surge *antes* da guerra, ainda que *no decorrer* da *Guerra Fria*; possui, portanto, um caráter preventivo,

sendo mais do que uma mera reação a fatos historicamente consumados. Esse simples fato faz com que o movimento se descole do âmbito da mera espontaneidade ou emotividade. Toda tentativa de precaução encerra um forte elemento de vontade racional consciente de dominar os acontecimentos do futuro. Nessa espontaneidade atual já se verifica, pois, o acúmulo de experiências de duas guerras. Ela mostra uma fisionomia fundamentalmente nova: a da razão na espontaneidade.

Pietro Nenni, o vice-presidente do Movimento Mundial pela Paz, destacou em um discurso, como uma diferença importante entre a segunda grande ação dos partidários da paz, a dos seiscentos milhões de assinaturas exigindo o pacto das cinco grandes potências, e a primeira, promovida em torno do Apelo de Estocolmo, o caminho da espontaneidade para a consciência, da emoção para o uso consciente da razão, e, de fato, ante uma questão muito concreta, decisiva para a vida de cada homem singular e, ao mesmo tempo, para a da humanidade. O reconhecimento racional que surge aqui é duplo: o da tarefa objetiva e o da participação própria e pessoal em sua realização; e é precisamente essa duplicidade que mostra como, no problema da paz e da guerra, a razão humana, a fim de evitar a destruição da humanidade, deve assumir a direção dos acontecimentos, sem se confiar no curso imanente destes nem permitir a interferência de intenções criminosas.

Até que ponto e com que grau subjetivo de consciência seja o indivíduo capaz de elaborar dentro de si tais conexões dependerá de cada um e variará muito segundo os distintos casos, mas não é, aqui, o fator decisivo. O importante é este claro sentido objetivamente discernível dos seiscentos milhões de assinaturas. O movimento pela paz, ao assegurar a defesa da paz de um modo cada vez mais concreto (definição da não agressão, garantia da independência dos povos, possibilidade da coexistência pacífica dos diferentes sistemas sociais, negociação como método etc.), a eleva a generalizações cada vez mais altas e apela sempre mais intensamente à capacidade autônoma de julgar – que não se deixa ludibriar por nenhuma propaganda fraudulenta –, de centenas de milhões de pessoas.

Uma tal intelectualização, um tal racionalismo, longe de amedrontar as massas, é altamente atrativo para elas (não devemos esquecer como, durante a onda irracionalista do fascismo, os poucos defensores burgueses da razão julgavam ser preciso se desculpar por seu racionalismo ou então figuravam como tipos raros, bizarros, mais ou

menos paradoxais). E esse movimento de reconstituição da razão, de defesa da paz – ambos são inseparáveis – abarca massas cada vez mais extensas; novos círculos sociais se aproximam, se enlaçam, marcham por trilhos paralelos, naturalmente, sem que emergisse a ideia de uma "conformidade" às visões de mundo.

Não se trata aqui de discutir os fins práticos nem as perspectivas do movimento pela paz. Mas não há dúvida de que o mero fato de sua existência tem uma importância histórico-mundial para o pensamento humano: *é a defesa da razão como movimento de massa*. Depois de um século dominado cada vez mais pelo irracionalismo, começa a cruzada triunfal entre as massas da defesa da razão, da restauração da razão destruída. Assim como o movimento pela paz tende, politicamente, a isolar das massas os grupos numericamente reduzidos, mas de força hoje decisiva em termos de influência, do capitalismo monopolista e militarista, dos criminosos de guerra efetivos e intelectuais, – assim esse aspecto ideológico manifesta a tendência de privar de sua influência sobre o pensamento e do sentimento do povo, os fabricantes de teorias decadentes irracionalistas de todo gênero, de mensagens desprovidas de razão e anti-humanas. Para alcançar esse resultado não basta certamente que um Denis de Rougemont se lamente justamente de não exercer nenhuma influência já que os filmes de gângsteres e os *Reader's Digests* produzem todos os efeitos que ele não obtém, não se poderá ver cumprida essa grande tarefa.

Essa *sublevação das massas em prol da razão* constitui a grande contrapartida de nosso tempo contra o pânico frente à "massificação" e contra o irracionalismo que caminha de braços dados com ele. Essa rebelião é, portanto, historicamente considerada, a reação contra a sublevação hitlerista dos instintos irracionais liberados. Ao mesmo tempo, trata-se de uma campanha de revanche e, mais que isso, do estrangulamento de todo germe de qualquer possível hitlerismo futuro.

Marx escreveu há cem anos: "A arma da crítica não pode, decerto, substituir a crítica das armas, e o poder material precisa ser derrotado pelo poder material; mas também a teoria se converte em poder material quando se apropria das massas". Nós marxistas sabemos que, também no terreno da filosofia, a grande e decisiva batalha entre razão e desrazão, entre a dialética materialista e o irracionalismo, depois que essa luta se converteu de há muito numa disputa em torno do marxismo, só chegará ao seu desfecho final com a vitória do proletariado sobre a burguesia, com a derrocada do capitalismo e a instauração do socialismo. E é evidente que tudo isso é completamente alheio

aos fins do movimento pela paz. Por isso a aspiração, tão poderosa neste momento, de restituir a razão em seus direitos, de restaurar a razão, não pode representar, nem mesmo ideologicamente, a batalha final e decisiva. Mas isso não diminui em nada sua importância histórico-mundial. Essa campanha abriu com uma marcha de seiscentos milhões, e se propõe a mobilizar outras centenas de milhões, constituindo a primeira grande sublevação de massas contra a loucura da *irratio* imperialista. As massas, lutando pela razão, proclamaram nas ruas seu direito a ser codeterminação do destino do mundo. E não mais renunciarão a este direito, ao direito de fazer uso da razão em seu próprio interesse, no interesse da humanidade, ao direito de viver num mundo racional e não no caos da loucura beligerante.

Budapeste, janeiro de 1953.

ÍNDICE - NOMES E TÍTULOS DE OBRAS

(Por ordem alfabética e com remissões ao texto)

APÊNDICE

POSFÁCIO

Sobre como lidar com o passado alemão*

Mesmo de maneira gradual, esta questão, inevitavelmente, acaba se dirigindo para o centro de todas as discussões essenciais. Oficialmente, no sentido mais amplo da palavra, tal preocupação é rejeitada tanto de modo educado quanto grosseiro. Se, por exemplo, os escritores quiserem ir além de apenas melhorar a manipulação da opinião pública, serão descartados como "estúpidos", como diletantes ignorantes. Mas ainda que tais protestos não possam oferecer, em sua grande parte, justificativas claras e bem pensadas, esse próprio movimento parece crescer com certa atratividade. *Bilhar às dez e meia* de Böll permaneceu em sua influência como um respeitado episódio ignorado. Mas *O Vigário*[1] de [Rolf] Hochhuth rompeu veementemente o silêncio sobre a responsabilidade do campo de problemas da era de Hitler e confrontou os vivos de hoje com ela. É muito compreensível que esse protesto veemente e direto tenha provocado choques, indignação e denegações mais fortes do que a figuração artística concentrada da *Antígona de Berlim*,[2] por meio da qual a literatura alemã contemporânea alçou pela primeira vez ao nível da vida real, realmente europeu, as últimas cartas dos antifascistas condenados à morte – no sentido de *A Grande Viagem* de Semprun.[3] O desenvolvimento de Peter Weiss, do ceticismo do drama *Marat-Sade*[4] para *O Interrogatório*[5] de Auschwitz, aponta espiritualmente em uma direção similar, em oposição objetivamente abrupta com aqueles escritores nos quais, como em Martin Walser, um eventual despertar subjetivo, consciente ou inconscientemente, por meio da "profundidade" psicológica e artística sofisticada foi dissimulada e, assim, tornada aceitável.

Se agora, em que alguns capítulos cruciais de meu livro terminado em 1952, *A Destruição da Razão*, tornam-se acessíveis ao público em geral, gostaria de sugerir sua conexão com o tardio, mas não obstante incipiente, movimento de

---

* Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes e Revisão de Ester Vaisman. Prefácio publicado em 1966 em uma edição condensada da Destruição da Razão autorizada por Lukács. A edição contém apenas os capítulos 3 e 4 e os itens IV e V do capítulo 7 de *A Destruição da Razão*, recebeu o título de *Von Nietzsche bis Hitler oder Der Irrationalismus in der deutschen Politik* e foi publicada pela editora Fischer Bücherei, na Alemanha. Apesar desse prefácio não estar inserido na edição de *A Destruição da Razão* da *Werke* de Lukács, resolvemos adicioná-lo, dado a sua importância, como apêndice. (N.E).

1 HOCHHUT, Rolf. *O Vigário*. Rio de Janeiro: Editoral Grijalbo, 1965.

2 HOCHHUT, Rolf. *Die Berliner Antigone*. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1963.

3 SEMPRUM, Jorge. *A Grande Viagem*. Rio de Janeiro: Bloch, 1973.

4 WEISS, Peter. *O Interrogatório*. Rio de Janeiro: Editoral Grijalbo, 1970.

5 WEISS, Peter. *Marat/Sade*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

protesto contra o legado do passado de Hitler na Alemanha. Naturalmente, no próprio livro, a extensão do problema é muito limitada. Falo predominantemente de contextos ideológicos que indicam o irracionalismo filosófico como preparação objetiva do período de Hitler na Alemanha do século XIX, em que o ápice político coincide com o ponto mais abissal do nível teórico e humano, na qual a conquista da hegemonia por meio do irracionalismo na filosofia alemã representa uma perda incessante de nível no sentido da filosofia autêntica. Certamente, essa limitação do problema a uma visão filosófica do mundo não implica um confinamento na esfera da mera contemplação. Não há visão de mundo inocente: essa é uma das teses fundamentais deste livro. Por mais que se saiba que toda alternativa real de vida é posta pelo desenvolvimento sócio-histórico objetivo, sempre se deve estar ciente de que nenhuma decisão alternativa jamais é tomada sem que a visão de mundo dos envolvidos permaneça influente. Isso não significa superestimar o papel das obras filosóficas. O número daqueles que realmente leram algo de Schopenhauer e Nietzsche ou mesmo de Heidegger e foram diretamente influenciados em suas ações por eles é muito pequeno. (O próprio Schopenhauer admitiu que sua ética não tinha nenhuma validade para a sua própria vida.)

No entanto, existe aqui uma conexão, ainda que seja muito indireta e mediada. Acima de tudo, não é necessário, de maneira alguma, ler um filósofo para se tornar ideologicamente influenciado por ele, às vezes até de um modo decisivo. Seja por meio de literatura secundária, de artigos em revistas e jornais, edições de rádio e muitas outras formas, estes propagam o conteúdo de diversas visões de mundo, ainda que de maneira diluída ou distorcida, muitas vezes até mesmo simplificando o essencial. Não é preciso ler o próprio Nietzsche, não é necessário saber nada sobre o dionisíaco, sobre o eterno retorno do mesmo e, apesar disso, de tais mediações, pode-se chegar a ter um bom conhecimento para se comportar como um "super-humano" em relação à esposa e aos seus subordinados. Tudo isso apenas indica claramente que esse processo de popularização das visões de mundo filosóficas sempre abrange aqueles momentos em que, em um estágio concreto do desenvolvimento histórico, tornam-se significativos para uma corrente socialmente influente. As interpretações, reinterpretações, etc., apresentam toda uma grande escala, que vai desde a apreensão correta da essência até sua completa distorção. Eles são baseados nas necessidades sociais reais do dia, cujo lema é sempre aquele de Molière: "je prends mon bien ou je le trouve". É por isso que essa escolha raramente é arbitrária. É extremamente raro que permaneça completamente independente do objeto. Pode, claro, abranger os momentos mais periféricos, como aqueles mais centrais. Bastaria pensar na popularização socialmente espontânea acima mencionada. No entanto, reinterpretações sistemáticas podem facilmente transformar uma filosofia em algo completamente estranho,

como a interpretação neokantiana da coisa-em-si kantiana, como a interpretação stalinista de Marx.

Por essas razões, coloquei o capítulo sobre Nietzsche no início desta seleção, pois, se *A Destruição da Razão* na Alemanha de hoje é um dos meus escritos mais hostilizados, certamente a principal razão para essa atitude hostil é o que foi dito sobre Nietzsche. Mas também acredito hoje que Nietzsche, em todos os seus aforismos espirituosos, não era um filósofo no autêntico sentido da palavra. Naturalmente, pode-se apontar em suas obras uma conexão intelectual, assim como aponto em meus comentários. No entanto, nenhuma filosofia surgiu daí, se considerarmos Spinoza ou Vico, Kant ou Hegel como filósofos. Um autêntico filósofo é aquele que pode analisar as grandes contradições de seu tempo e avançar para novas conexões seculares: assim, cada um à sua maneira, Vico e Hegel descobriram a historicidade primária do ser. Em Nietzsche, pelo contrário, encontram-se construções diletantes e engenhosas, concebidas como o eterno retorno do mesmo; encontra-se no centro do sistema, o que é ainda pior, uma negação reacionária arbitrária de tendências, que foram e são desde tempos imemoriais as forças dinâmicas essenciais do desenvolvimento do homem. Considere a igualdade última dos homens, que começa com os estoicos, com a igualdade originária cristã de todas as almas diante de Deus, que foi ampliada na grande Revolução Francesa para – embora apenas de modo formal – igualdade dos cidadãos perante a lei, contra cuja continuação o tempo de Nietzsche começou a lutar de maneira profunda e ampla. Quando Nietzsche se opõe a esse curso da história, ele o faz com argumentos que, no melhor dos casos, no plano do discurso se elevam acima das formulações da imprensa diária média reacionária. Considere-se a atividade dos homens em relação aos seus próprios instintos. Uma vez que possuímos documentos literários, vemos, já em Homero, que o devir homem do homem consiste essencialmente no domínio dos instintos. Essa doutrina era tão vital para a humanidade que, repetidas vezes, mesmo em Kant, até mesmo um regulador transcendente era usado para justificar filosoficamente esse domínio. Apenas Spinoza, com o domínio dos afetos mobilizados pela razão sobre os afetos espontâneos, descobriu uma forma puramente humana e terrena para essa base da existência do gênero humano como gênero humano. O que Nietzsche propõe para a libertação dos instintos da tirania da razão é – sugerindo Dionísio *versus* Sócrates – um folhetim espirituoso e reacionário. De modo algum é mais profundo do que a "*action gratuite*" de Gide, a qual hoje quase ninguém considera como algo mais profundo do que uma ideia grotesca e chocante.

Não é nenhum acaso que elementos intelectuais tão tênues e frágeis não possam construir um sistema autêntico. Podach[6] tem razão em afirmar a

---

[6] Erich F. Podach, autor de *L'Effondrement de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1978; ed. orig. 1931.

"Vontade de Poder" como um sistema inexistente. É certo que existe a outra lenda do grande autor de aforismos, que se consumou em La Rochefoucauld e outros moralistas importantes. Aqui, também, a realidade mostra uma "pequena" diferença em relação à lenda: quando o egoísmo moderno (capitalista) estava emergindo e era muito pouco adequadamente compreendido, La Rochefoucauld, com uma perspicácia clarevidente, reconheceu sua essência e suas contradições humanas na vida. O que Nietzsche acrescenta por si mesmo é algo que há muito tempo se tornou trivial na prática da vida burguesa: "Eu quero criar uma boa consciência para o egoísmo". A forma do aforismo presente em Nietzsche não é mais que uma necessidade interna, profunda. É, no máximo, um modo fenomênico sugestivo para aquele contraste desejado pela mera filosofia professoral, que, iniciada sistematicamente por Schopenhauer, tornou-se cada vez mais predominante após 1848. Ela representa o oposto, a falta, entediante ou divertida, de profundidade autêntica; ela leva do Rembrandt-alemão[7] e [Paul de] Lagarde a Moeller van den Bruck ou "O trabalhador" [Ernst] Jünger.

Tudo isso não foi um obstáculo, mas, pelo contrário, contribuiu para a fama e a influência de Nietzsche. Ele, de fato mobilizou, de início na elite cultural, as tendências decadentes para a atividade reacionária. Por isso, ele teve que reconhecer em um de seus discursos: "Decidido a dizer que sou decadente, sou também o oposto".[8] E, de fato, o início da eficácia universal de Nietzsche repousa sobre o fato de que sua influência conduziu o movimento democrático de esquerda, após a abolição das leis dos socialistas,[9] a direções reacionárias. Mais tarde, essa influência aumentou mais e mais. Seu veículo imediato foi principalmente sua crítica cultural. Existem algumas coisas realmente interessantes aqui. Além de palavras espirituosas rasas como "Schiller ou o trompetista moral de Säckingen" ou "Zola: ou a alegria de cheirar mal"[10] etc., há também pensamentos espirituosos sobre o mundo interior dos heróis e heroínas wagnerianos no mundo de "Madame Bovary" de Flaubert. A inserção intelectual de tendências alemãs decadentes no movimento europeu geral é, sem dúvida, um passo à frente no desdobramento da ideologia reacionária da Alemanha: um ir além daquele provincialismo, que Nietzsche criticou nos professores universitários filistinos de seu tempo e se estendeu a uma crítica de direita de Bismarck. Essa reativação da ideologia reacionária aparece também na ruptura da velha aliança entre a reação política e o cristianismo. Ele se apresenta comO Anticristo e anuncia um "segundo Iluminismo ". É preciso apenas acrescentar brevemente a afirmação de que, enquanto o primeiro

---

[7] Provável referência a Julius Langbehn (1851-1907), autor do livro *Rembrandt als Erzieher*, obra na qual se opõe a arte à razão.
[8] Cf. Nietzsche, *Ecce Homo*, "Pourquoi je suis si sage, 2.".
[9] Leis de repressão contra o partido social-democrata (1878-1890) promulgadas por Bismarck, entre as quais a proibição de manifestações e a publicação de quarenta e oito jornais.
[10] Cf. Nietzsche, *Crepúsculo dos Deuses*.

Iluminismo – incluído aí Voltaire que Nietzsche reivindica como precursor – atacou o cristianismo como o suporte dos resquícios feudais, no segundo o grande pecado consiste em ser o ancestral e o apoio espiritual do ressentimento dos escravos, precursor da democracia e do socialismo. Não há necessidade de dizer uma palavra sobre a insustentabilidade desta construção "espirituosa".

Mesmo na fundamentação positiva do segundo Iluminismo , Nietzsche mostra as mesmas características espirituais: o antigo seria um serviço igual ao da "horda democrática", o novo deveria "mostrar o caminho para as naturezas dominantes", para aqueles em que "tudo é permitido". Como no caso da comparação com La Rochefoucauld, o antagonismo real poderia ser trazido à luz no passado, como aqui também, quando se compara Nietzsche com seu contemporâneo Dostoiévski, para quem o "tudo é permitido" se tornou um tema central. Contudo, em Dostoiévski, cuja problemática interna mais profunda não pode ser examinada aqui, a ética que se impõe é um fato social importante cujos conflitos internos e impasses ele figura nas tragédias de Raskólnikov, Stavrogin e Ivan Karamazov. Para Nietzsche, pelo contrário, é uma saída solitária – político-moral – da indolência da nova elite reacionária e decadente. É realmente caluniar Nietzsche dizer que Hitler e Himmler, Goebbels e Göring encontraram objetivamente um aliado espiritual-moral no "tudo é permitido" de Nietzsche?

Basta quanto ao caso Nietzsche. Parece supérfluo comentar mais sobre o meu livro. Trata-se mais aqui não tanto de pensadores individuais, mas do próprio destino alemão. E aqui a questão pode razoavelmente ser feita desta maneira: o que significa a era Hitler no desenvolvimento alemão? É um episódio infeliz no interior de um crescimento nacional – essencialmente – normal? Ou é a última, mais pontuada e paradoxal consequência de uma evolução sócio-histórica anômala? Eu sei que, em geral, embora não na forma proposta aqui, a primeira questão é respondida de forma afirmativa. Aqui, a palavra deve ser usada para concordar com a segunda.

Imediatamente coloco a pergunta: quando o caminho da Alemanha se desvia de seu curso sócio-histórico normal?[11] Ao fazê-la, refiro-me, sempre que possível, a testemunhas não socialistas, não muito longe da esquerda. Alexander von Humboldt disse que a Alemanha extraviou-se de seu caminho a partir das guerras camponesas. Esta é uma verdade profunda, pois o caminho normal do desenvolvimento burguês moderno pressupõe a vitória sobre as formas feudais da vida e, simultaneamente, conduz à unidade nacional, que surge desse mesmo processo, uma fundamentação real na unidade política da nação. Isto ocorreu, mesmo com todas as diferenças, na França e na Inglaterra. Nas guerras camponesas havia também um anseio pela unidade nacional –

[11] Lukács refere-se aqui à controvérsia sobre o caminho *Sonderweg* que a Alemanha seguiria depois de 1848, diferentemente dos outros países industrializados, um caminho particular que sozinho poderia explicar o surgimento da barbárie nazista (N.T.).

dirigida contra o feudalismo decadente –; ela ganhou expressão no projeto de constituição de Wendel Hippler.[12] A vitória dos príncipes sobre os camponeses consolidou a divisão nacional, os pequenos Estados. O que aconteceu na França como liquidação do feudalismo recebeu uma figura caricata na Alemanha: por um lado, os pequenos principados vitoriosos criaram distorções da monarquia absoluta, sobretudo porque não destruiram, nem ao menos reformularam, o feudalismo decadente, mas essencialmente o conservaram; por outro, essa transição extremamente miserável para a monarquia absoluta não foi um veículo, mas um obstáculo à unidade nacional. Quando o jovem Hegel, em sua obra *A Constituição da Alemanha*, fala das potências estrangeiras que usaram sua condição no *Reich* para destruir a unidade nacional, ele cita, além da Dinamarca, a Suécia e a Inglaterra: "excepcionalmente a Prússia".

Esta afirmação já ilustra a relação anômala entre a situação política e a situação cultural na Alemanha. Para os franceses, desde o *grand siècle* até o Iluminismo , para a Inglaterra de Shakespeare a Walter Scott, a cultura é a expressão direta e adequada para o surgimento e crescimento do espírito nacional sobre o terreno da unidade política em vias de consolidação e renovação. A grande cultura alemã de Lessing a Heine é um crescimento paradoxal e oposicionista: dirige-se contra o passado e o presente, luta por um futuro utópico cujos contornos só podem ser vistos de forma gradual e muito pálida. Não é de admirar, ainda que a Revolução Francesa e Napoleão tenham colocado a questão da unidade nacional na ordem do dia – a partir de fora, não a partir de dentro – pela primeira vez desde a Revolução dos Camponeses, que mesmo os maiores puderam dar apenas respostas utópicas e irrealizáveis: Goethe e Hegel esperavam uma solução do "grande professor do direito público de Paris", Scharnhorst e Gneisenau[13] sonhavam com uma renovação espiritual interior da Prússia.

Utopias surgem onde a base material da transformação ainda está ausente. Essa base material surgiu no período pós-napoleônico como a *Zollverein* da Prússia. É notável que suas fronteiras coincidam exatamente com as estabelecidas pela guerra vitoriosa da Prússia contra a Áustria em 1866. Mas também aqui o contraste com o Ocidente é claramente visível. A unidade econômica e política da França surgiu simultaneamente, por meio de atos históricos internos; a base econômica da unidade alemã, pelo contrário, cumpriu-se, em certa medida, nas costas daqueles que a realizaram sem a desejar. Esta afirmação não é um "economicismo marxista". [Heinrich von] Treitschke descreve o surgimento do *Zollverein* como "em sua maior parte contra a vontade da própria Coroa prussiana", e, como ele não entende a conexão entre economia e política, ele acrescenta: "aqui se vê a força interior da natureza funcionando". Ele também mostra que Frederico Guilherme IV

[12] Wendel Hippler, um dos líderes da insurreição camponesa.

[13] Generais que modernizaram o exército prussiano durante as guerras contra Napoleão.

tinha uma mentalidade austríaca, que os Estados do centro tinham "destruído a Prússia com alegria em seus corações, mas ninguém ousou explodir o *Zollverein*; eles não podiam desfazer este vínculo". O fato de Treitschke não ter compreendido esse processo tanto quando seus participantes – "foi a natureza das coisas que finalmente levaram a ele", diz ele – faz dele uma testemunha insuspeitável nesta questão. A unificação política da Alemanha tornou-se uma necessidade econômica em meados do século XIX.

Era, portanto, mais importante saber como isso seria realizado politicamente. Já em 1848, a alternativa estava diante do povo alemão: "unidade pela liberdade" ou "unidade antes da liberdade". A derrota da democracia na revolução respondeu a essa questão no sentido da segunda fórmula, de tal maneira que a realização da liberdade foi adiada de tempos em tempos para o dia de São Nunca. Tal inflexão da história alemã já havia sido prevista pelo jovem Marx. Ele escreveu sobre uma de suas possíveis perspectivas: "Uma manhã, portanto, a Alemanha estará no nível da decadência europeia, antes de ter estado no nível da emancipação europeia". Isto é exatamente o que Bismarck fez na conclusão da Grande Guerra: uma Alemanha econômica e politicamente unificada, que, portanto, pôde rapidamente embarcar no caminho da ascensão capitalista ao imperialismo; uma Alemanha que – bem bonapartista – introduziu o sufrágio universal, mas cujo parlamento não foi autorizado a deter qualquer poder real, cuja política foi ainda guiada pelos *Hohenzollem* e pelos *Junkers*, transformados em burocratas civis e militares. Em 1848, havia ainda outra alternativa a essa questão: a supressão da Prússia na Alemanha ou a prussificação da Alemanha. É evidente qual resposta a esta alternativa se realizou na história alemã.

Assim, os alicerces da nova Alemanha foram lançados: Bismarck realizou a superestrutura estatal da *Zollverein* com grande habilidade diplomática. E, como esse foi um fato histórico-universal importante, ele apareceu por muito tempo na memória da posteridade alemã como grande estadista. No entanto, ele não tinha uma imagem clara e correta do trabalho feito por ele mesmo. Pressentiu que o surgimento de um grande poder alemão estava associado a perigos. Contudo, não tinha uma ideia realmente clara dos motivos. Supunha que a Alemanha estava "satisfeita", que era amante da paz, na verdade a guardiã do equilíbrio pacífico europeu. Assim, Bismarck viu-se forçado a manter o *status quo* de 1871 a todo custo, tendo a cada agitação de reagrupar seu famoso "*cauchemar des coalitions*". É claro que ele não sabia que suas medidas econômicas se destinavam a servir ao desenvolvimento do imperialismo alemão e não à consolidação de uma Alemanha "satisfeita". O que ele fez de outra forma – a lei contra os socialistas, a *Kulturkampf*[14] – estava destinado a promover a

[14] Campanha de Bismarck contra a Igreja Católica e o poder do papa (1873-1875).

prussianização da Alemanha, mas não poderia ser realizado no âmbito de suas intenções.

A derrubada de Bismarck foi, portanto, uma necessidade histórica: a Alemanha não satisfeita, prussianizada, que agora buscava seu "lugar ao sol", colocou-o de lado em proveito da figura simbólica do megalomaníaco e medíocre charlatão Guilherme II. Durante muito tempo, foi o modelo geral da historiografia alemã que enfatizou apenas as contradições desses dois atores principais. Estas, sem dúvida, existem no plano psicológico, como o peso político-humano de suas personalidades. No entanto, parece útil aqui enfatizar um traço comum essencialmente alemão de ambos: a irrealidade da concepção estratégica fundamental. Isto é particularmente importante porque é um produto muito raramente reconhecido do desenvolvimento alemão. A mesquinhez filistina na Alemanha desunida tornou impossível a elaboração de projetos políticos de grande escala e ao mesmo tempo baseados na realidade; tais projetos apenas surgem das situações fatídicas de um grande povo que participa da história mundial respondendo por si mesmo a suas próprias questões vitais. Com a fundação do império, o povo alemão viu-se assim na seguinte situação: de que modo ele, tornado um Estado e se desenvolvendo rapidamente, poderia se integrar à estrutura de poder do mundo. A resposta de Bismarck para a Alemanha satisfeita foi – às vésperas da transição para o imperialismo – completamente irreal do ponto de vista econômico. Contudo, ele difere de seus sucessores na medida em que procura realizar sua estratégia irreal com manobras táticas cuidadosamente ponderadas.

Por trás de todas as improvisações de Guilherme II, havia também uma concepção irreal: a da Alemanha como potência mundial dominante. É tão irreal que só assumiu uma figura consciente quando apareceu pela primeira vez como pseudotransição em sua realização durante a Primeira Guerra Mundial. No entanto, se a política externa de Guilherme II deve ser julgada do ponto de vista político em sua unidade (e não psicopatologicamente), deve-se partir de tais sistemas de dominação mundial, pois um desenvolvimento imperialista normal da Alemanha exigiria uma cautelosa contemporização entre os grandes interesses antagônicos da época (Inglaterra-Rússia, Rússia-Áustria, Inglaterra-França etc.), a aplicação de finalidades intermediárias por meio de um "*do ut des*" [dou para que tu dês]. Sem entrar em detalhes, deve-se afirmar que a política de Guilherme II é – o que pouco antes ninguém julgaria possível – fazer com que todos esses antagonismos desaparecessem temporariamente e chamar à vida a Entente posterior. Na historiografia alemã, com poucas exceções, essa linha geral torna-se imperceptível. Repetidamente, o mais trivial lugar comum é argumentado, segundo o qual a Inglaterra, a França e a Rússia também tinham objetivos imperialistas, isto é, em última instância, beligerantes. No entanto, não se trata aqui de discorrer sobre essa evidência, mas sim sobre a política imperialista que a Alemanha guilhermina conduziu em tal ambiente

imperialista. Quando, por exemplo, a Inglaterra se esforçou seriamente para chegar a um acordo naval com a Alemanha, não estavam escondidos por trás nem o amor pacifista nem a astúcia demoníaca, mas simplesmente a tentativa de transformar a competidora perigosa Alemanha em parceira júnior. O preço seria, naturalmente, além da renúncia à rivalidade das frotas, além da compensação colonial, uma oposição à Rússia. A Alemanha, portanto, tinha a possibilidade de uma opção em vista do antagonismo secular asiático entre Inglaterra e Rússia. A política guilhermina causou – por cegueira intencional ou estratégica – a aliança entre a Inglaterra e a Rússia.

Não se trata de fazer aqui uma análise detalhada, este único exemplo pode ser suficiente. Isso apenas mostra que a política alemã, em uma miopia fantástica, provocou uma luta de vida e morte, pela dominação ou decadência do mundo. Sob as condições alemãs naquela época, é claro, isso pode ser difícil de provar documentalmente a partir das declarações programáticas. O programa foi, não oficialmente, preparado pelos pan-germânicos diletantes; apenas durante a guerra ficou claro quão decisiva era essa influência, especialmente na burocracia militar. (A amizade de Guilherme II com [Houston Stewart] Chamberlain, sua admiração por sua teoria das raças mostra que essa influência foi efetiva mesmo antes da guerra.)

Assim, a peculiaridade da política imperialista alemã – em oposição aos outros imperialismos – fica ainda mais clara: há um grande aparato militar funcionando excelentemente em todas as questões técnicas específicas, enquanto a burocracia civil tem um nível um pouco inferior. No entanto, todas as táticas que deveriam ser alcançadas com essa organização estavam a serviço de uma estratégia completamente irreal. Para Bismarck, podem ter ocorrido erros ao julgar a situação estratégica interna e externa da Alemanha. Em Guilherme II, o erro transforma-se em um irracionalismo autoconfiante e autocrático, mas concretamente sem fundamento. E esse irracionalismo não ocorreu acidentalmente, tem suas raízes na pessoa de Guilherme II do ponto de vista psicológico. É um acaso interessante que, na época de um ponto de virada da Alemanha precedente, a saber, em 1848, Friedrich Guilherme IV fosse ideologicamente muito semelhante.

As raízes desse irracionalismo devem ser buscadas no passado alemão, no devir tardio e reacionário da nação. Nas democracias ocidentais houve uma transição gradual dos grandes objetivos nacionais para as políticas mundial-imperialistas. Estes tinham fundamentos sociais semelhantes, subordinados, de maneira crescente, a um controle da opinião pública. Portanto, muito raramente havia, e nunca em princípio, um abismo qualitativo entre a estratégia e a tática político-militares. Como a Rússia era um país atrasado em termos sociais, e sua unificação política e nacional foi feita sob uma monarquia absoluta centralizada, ela se apresentava como um estágio intermediário entre a Alemanha e as potências ocidentais, e na estratégia política estava mais

próxima dessas últimas. Durante séculos, no entanto, a unidade nacional, o poder nacional, foi um sonho utópico da *Kyffhäuser*[15] para a Alemanha, que se manteve em oposição irreconciliável com as jogadas políticas mesquinhas, burocraticamente tacanhas e sofisticadas. Essa tradição histórica já estava expressa na cegueira estratégica de Bismarck depois de 1871. Suas consequências danosas vieram à luz explosivamente sob o regime de Guilherme II. E certamente não foi por acaso que a esmagadora maioria da intelectualidade alemã tenha se unido entusiasticamente a esse irracionalismo estratégico na eclosão da guerra. Ela jogou as "ideias" de 1914 contra as de 1789.

Max Weber foi um dos poucos alemães que teve alguma noção deste problema. Para o Ocidente democrático, a Alemanha parecia assustadora, imprevisível. Em seu círculo de amigos, Max Weber costumava dizer: "A desgraça nacional da Alemanha é que nunca decapitou um *Hohenzollern*". E de fato foi a execução de Carlos I e Luís XVI um ponto de inflexão no desenvolvimento da liderança e controle democrático das políticas externa e interna da Inglaterra e da França. Evidentemente em Weber, apesar de toda a sua inteligência, faltou a possibilidade interior de conduzir até o fim seus próprios pensamentos. No caso dele, também, o traço utópico alemão está presente na totalidade, apesar de todo o realismo de suas observações e conclusões individuais. Ele era um imperialista liberal sensato. Como tal, viu com clareza e julgamento perspicaz o utopismo irracionalista da política externa alemã e, depois, na condução da guerra; percebeu claramente a superioridade da diplomacia franco-inglesa diante da alemã. Também viu que o desenvolvimento alemão conduziu necessariamente ao "regime pessoal" de Guilherme II, em razão da impotência do parlamento, da impossibilidade do surgimento de uma camada de líderes politicamente capacitada, acarretando o domínio de uma burocracia funcional politicamente impotente, embora tecnicamente sem falhas. Ele herdou essa compreensão última de Bismarck. Esse último ocasionalmente dizia que os militares prussianos poderiam treinar oficiais excelentes como comandantes de regimento, mas os generais alemães estrategicamente importantes – Schamhorst, Gneisenau, Moltke – nunca foram produtos do treinamento militar prussiano. A Primeira Guerra Mundial confirmou esse poderoso prognóstico pessimista em todos os aspectos. Como Max Weber era apenas um imperialista liberal, não um democrata radical, sua crítica frequentemente correta à Alemanha guilhermina tinha que continuar sendo uma utopia subjetiva sem influência.

---

[15] Lukács faz menção aqui a uma antiga lenda segundo a qual o imperador Frederick Barbarossa, com seus fiéis guerreiros, estaria adormecido em uma caverna no coração de *Kyffhäuser*, de onde um dia ele acordará para restaurar o Império Alemão em sua unidade e esplendor (N.T.).

Naturalmente, havia na Alemanha naquela época um grande partido de esquerda, até mesmo um partido revolucionário: o partido social-democrata. Ele saiu vitorioso da luta contra a Lei dos Socialistas de Bismarck, mostrando um aumento constante na sequência, eleição após eleição. No entanto, nessas questões permaneceu internamente cego e, portanto, sem poder externo. Não porque seu programa de contra-ataque correto foi derrotado pelo poder superior do império prussianizado, mas porque ele não estava em posição de apontar uma alternativa concreta e real à situação existente. Imediatamente após a vitória do partido na luta contra a Lei dos Socialistas, Friedrich Engels levantou essa acusação em sua crítica ao programa de Erfurt (1891) contra eles. Ele supõe que a constituição do povo em relação aos direitos políticos do povo "é uma mera cópia da constituição prussiana de 1850", na qual "o governo tem todo o poder real". É digno de nota, contudo, que Engels não propõe simplesmente o socialismo como uma alternativa – como é frequentemente no caso dos social-democratas da era guilhermina –, mas considera sua realização como impossível sem uma renovação radicalmente democrática da Alemanha, sem uma impiedosa eliminação de todos os resquícios do absolutismo feudal, do passado mesquinho dos pequenos Estados. Engels enfatiza expressamente a possibilidade da passagem ao socialismo em países como a Inglaterra ou a França. Ao mesmo tempo, ridiculariza a ilusão social-democrata alemã de uma "passagem nova, piedosa, alegre e livre da velha confusão para a sociedade socialista". Toma em consideração as possibilidades legais da situação na época, não exige compromisso aberto com a república democrática, mas se contenta com o objetivo programático da "concentração de todo poder político nas mãos dos representantes do povo" e com o fato de a Prússia deixar de existir. Todo mundo sabe: esse apelo nunca teve consequências. No mínimo, a atividade jornalística bastante isolada de Franz Mehring pode ser vista como uma tentativa de estabelecer uma alternativa radicalmente democrática ao *Reich* burocrático-prussiano.

Essa alternativa democrática não se realizou após a derrota de 1918. Naturalmente, uma república (sem republicanos) surgiu, e é claro – de modo puramente formal – todo o poder estava nas mãos dos órgãos eleitos. Na realidade, a predominância da burocracia civil e militar permaneceu essencialmente inabalável: nem mesmo uma reforma agrária no território dos *Junker* prussianos podia ser posta em discussão. Essa fraqueza interna alemã da esquerda socialista permaneceu também em Weimar. O *slogan* comunista de uma república de conselhos alemã, após um curto período de hesitação de uma minoria, fortaleceu as tendências oportunistas no seio da social-democracia. Isso não significa simplesmente a rejeição de uma revolução socialista, mas, acima de tudo, a renúncia a qualquer reforma democrática fundamental. Nem mesmo o perigo cada vez mais ameaçador do nacional-socialismo pôde mudar essa acomodação a uma velha Alemanha claramente formal e superficialmente modificada. É verdade que houve tendências mais à esquerda na social-

democracia. Seus esforços para criar uma frente democrática unificada contra Hitler foram firmados, acima de tudo, pela disposição incondicional de comprometer sua própria liderança, mas o *slogan* stalinista da social-democracia "como irmão gêmeo" do fascismo veio, em última instância, em apoio ao oportunismo de direita. Mesmo na luta pela defesa da democracia de Weimar, o movimento operário numericamente mais forte do mundo capitalista não podia fazer nada: [Franz von] Papen conseguiu derrubar o governo prussiano de esquerda como um mau doméstico, assim como a esquerda democrática falhou em lutar contra Hitler.

Uma vez que mesmo em Weimar, para retomar Weber, nenhum *Hohenzollern* foi decapitado, mesmo no sentido figurado, a linha geral de desenvolvimento, a estrutura fundamental da política alemã, não pôde ser alterada. O próprio Weber foi um dos poucos que tirou conclusões realistas da derrota: "É claro que nosso dever para com a veracidade exige dizer: chegou ao fim o grande papel político mundial da Alemanha". Isso era certo em 1918 e mais tarde poderia ter se tornado uma base real para o futuro. Gradualmente, no entanto, mudanças econômicas vieram. As condições originais de paz foram estabelecidas para tornar impossível um segundo 1914 por parte da Alemanha. A Rússia, no entanto, tornou-se uma república soviética, e a ideia do rearmamento da Alemanha – legal ou ilegalmente – contra os soviéticos parecia altamente sedutora para alguns políticos ocidentais. Assim, os requícios do aparato militar preservados pelo tipo de democratização de Weimar na Alemanha e seus cúmplices (pense-se no *Reichswehr* negro[16] e no processo *Ossietzky*[17]) recuperaram um campo de ação para a atividade. A Ala da Restauração fortaleceu-se e com ela o desejo de uma revisão dos tratados de paz: só importava quem seria o "homem forte" que levaria a Alemanha de volta ao caminho bem arquitetado da luta pela dominação do mundo. Porque mais e mais pessoas disseram que a Alemanha tinha ficado invicta durante a guerra e que apenas a "facada nas costas"[18] (da esquerda) tinha feito o jogo da vitória da Entente.

Tudo isso, é claro, não pretende ser uma pré-história pragmática e cientificamente fundamentada da tomada de poder por parte de Hitler, que – mesmo que seja um sintoma do desenvolvimento alemão – ocorreu de forma perfeitamente legal. Esta exposição quer apenas tornar visível o elemento de continuidade na história alemã, apesar das muitas inflexões bruscas sobre a superfície. E deve-se aqui salientar apenas brevemente que os líderes da direita

---

[16] O *Reichswehr* negro: o exército alemão foi limitado a 100.000 após a guerra, o *Reichswehr* foi chamado de veteranos negros, reserva potencial óbvia em caso de novos conflitos, impulsionada por ideias de vingança.

[17] Carl von Ossietsky (1889-1938), jornalista pacifista e liberal alemão. Prêmio Nobel da Paz em 1935, ele morreu em um campo de concentração.

[18] Lukács refere-se a um *leitmotiv* da propaganda da extrema-direita alemã: não foi o exército que fracassou, foi a retaguarda submetida à influência comunista que traiu (N.T.).

restauradora da burguesia alemã que, na forma de coalizões, ajudaram Hitler a chegar ao poder legalmente, tinham uma estratégia tão irracional e utópica quanto a de Guilherme II. O que era nesse último apenas uma tendência indecisa chegou à sua plena maturidade. É, como Hegel ocasionalmente diz: quando uma figura histórica está em vias de se pôr, todas as suas determinações tendem a aparecer em seu pleno desenvolvimento. Assim, a mistura de precisão técnica em todas as questões de realizações táticas com a irracionalidade estratégica consumada é posta como finalidade. A dominação mundial da Alemanha mostra-se sem qualquer invólucro: os homens "inferiores" podem compreender de uma vez por todas qual será seu destino, se o "super-homem" alemão realmente tiver um poder ilimitado. Costuma-se falar do diletantismo milenar de Hitler. Isso está correto. Mas Ludendorff e seus predecessores eram inquestionavelmente especialistas bem treinados, e ainda assim suas iniciativas, da invasão na Bélgica, por meio de Verdun e Brest-Litovsk até a última ofensiva a Oeste, não foram um desprezo dos ensinamentos de Clausewitz quanto aos chamados planos amadores de Hitler? É claro que a escala se tornou ainda maior – talvez a humanidade espere que seja realmente a última eclosão em que "a essência alemã" queira "salvar o mundo".[19]

Eu sei que até hoje a palavra esperança é vista por muitos na Alemanha como um insulto. O nazismo não pertence ao passado há muito suplantado? A Alemanha não é uma democracia livre e amante da paz? Os participantes de 20 de julho[20] não demonstraram que os melhores alemães romperam com o regime de Hitler? Eu respondo, não por acaso, primeiro a última pergunta. Se alguém ler, por exemplo, a detalhada biografia de Cördeler[21] feita por Ritter, então o leitor, que é genuinamente sem preconceitos, adere às propostas dele para as potências ocidentais. A Alemanha deve manter a Áustria, a região dos Sudetos, até mesmo o sul do Tirol é ocasionalmente reclamado por ele. Isso é uma ruptura real com Hitler? Não foi o "*Anschluss*" da Áustria um ato típico de violência pelo regime de Hitler? Munique e o que se seguiu para a Tchecoslováquia não foram um passo decisivo para a dominação mundial de Hitler? Alguém que quisesse lidar com o legado de Hitler sobre essas questões seria creditado com uma ruptura real com o passado alemão, incluindo Hitler? É possível rejeitar Hitler e adotar essas partes cruciais de sua política de conquista?

[19] Lukács faz aqui uma alusão irônica ao poema do poeta Emanuel Geibel (1815-1884), *Am deutschen Wesen mag die Welt genesen*, adotada como *slogan* pelos ultra-nacionalistas e depois os nazistas (N.T.).
[20] Lukács refere-se à tentativa fracassada de Stauffenberg contra Hitler em 20 de julho de 1944 (N.T.).
[21] Carl Gördeler (1884-1945) participou do ataque de Stauffenberg.

Todos sabem que a República Federal de hoje é uma democracia tão manipulada quanto a dos países ocidentais contemporâneos. Talvez alguns protestem contra ver tal democracia em De Gaulle. Por um lado, entretanto, não falei de democracia em geral, mas de democracia manipulada, e, por outro, todo comunista alemão ficaria feliz em desfrutar em sua casa das liberdades democráticas que são evidentes sob De Gaulle. Nenhum homem sensato pode ver na República Federal simplesmente uma continuidade de Hitler. Mas não é a isso que a pergunta posta se refere. Cördeler também era um adversário de Hitler, foi até executado por ele – e ainda: a demanda pela Áustria, os Sudetos, nada mais é do que a tentativa de se apropriar da herança de Hitler. A profunda ambiguidade e ambivalência de 20 de julho é justamente que seus representantes, embora quisessem eliminar Hitler, ainda queriam tomar decisões decisivas a partir de sua herança. Certamente, pelo menos na época da conspiração, eles eram, sem dúvida, oponentes políticos de Hitler, mas eram, por sua própria essência, discípulos políticos daquele desenvolvimento alemão que havia começado muito antes de Hitler, e que não aconteceu a Hitler por mero acaso. Eles queriam removê-lo, sem, no entanto, romper com as categorias decisivas – aparentemente flutuantes – do imperialismo especificamente alemão.

Mas esta ruptura realmente ocorreu hoje, quase um quarto de século depois? Pretendo dizer: não apenas em relação às manifestações específicas individuais do próprio hitlerismo, mas em relação à ruptura ideológica de Cördeler, com tudo o que remonta aos anos do passado alemão de 1848, pois somente assim poderemos retornar à nossa questão inicial. A responsabilidade coletiva de uma nação em relação a um capítulo de seu desenvolvimento possui algo tão abstrato e intangível que toca no absurdo. E, no entanto, tal capítulo como o período hitlerista só pode ser considerado em sua própria memória como rejeitado e terminado quando as atitudes intelectuais e morais que o preencheram, deram-lhe movimento, direção e forma, forem radicalmente superadas. Só então é possível para outros – para outros povos – confiarem no arrependimento e considerarem o passado como verdadeiramente passado. E é somente nesse plano que a nossa questão – que hoje aparece, em um polo, com intensidade crescente e, no outro, é rejeitada com superioridade crescente – começa a ganhar um sentido real.

Tomemos uma questão atual, como a participação da Alemanha e o seu papel na potência atômica da OTAN. Do lado alemão é repetidamente enfatizado que não pode haver discriminação da República Federal. Não devemos sequer mencionar a posição da União Soviética, embora seus povos, que experimentaram métodos de ocupação alemães em primeira mão nas duas guerras mundiais, tenham certo direito de generalizar suas experiências. Mas

mesmo o *Frankfuter Allgemeine Zeitung*,[22] que ninguém chamaria de ultrarradical, ocasionalmente escreve que a Casa Branca tem tanto medo de um domínio alemão sobre armas nucleares quanto seu adversário. De GaulIe expressou repetidamente sua preocupação de que um direito alemão de dispor de armas nucleares pudesse envolver seu país em conflitos, situação que ele não queria de modo algum. Esse estado de espírito é muito semelhante na Inglaterra. Por trás disso há, indubitavelmente, uma suspeita geral e profunda, uma discriminação: teme-se que, neste caso, a República Federal possa incitar seus aliados a uma nova guerra mundial que eles não almejam. Se as palavras diplomaticamente criptografadas fazem sentido, os parceiros da OTAN temem um novo 1914 ou 1939 por parte da República Federal, se tiverem a liberdade de iniciativa no campo da guerra nuclear.

Este problema não apareceu em tal gravidade imediatamente após o fim da guerra. Naquela época, era considerado como uma preocupação central de toda a política mundial, evitar tal repetição. Além disso, a antiga Alemanha parecia privada de todas as possibilidades físicas de fazer tal ameaça. Foi somente quando [John Foster] Dulles inaugurou a política da Guerra Fria que fixou como objetivo estratégico o retorno da União Soviética às suas fronteiras pré-guerra e que a Alemanha começou a se recuperar economicamente, que a perspectiva de [Konrad] Adenauer emergiu: reviver o imperialismo alemão como um aliado leal dos Estados Unidos. Este sonho foi afastado. O pacto atômico impôs uma nova política externa aos EUA, na qual uma das condições – de fato, embora não declarada – reside no *status quo* europeu. Como resultado, a política externa de Adenauer perdeu a certeza de sua orientação. O plano estratégico – também tácito – de que um conflito entre os EUA e a União Soviética deveria levar a uma revisão dos acordos de paz está perdendo cada vez mais terreno, pairando cada vez mais no ar. Os preparativos para isso, a manutenção das resoluções de Munique, o não reconhecimento das novas fronteiras etc. só projetam a República Federal como a fonte potencial de problemas na Europa. Naturalmente, ninguém acredita que a Alemanha provocará uma guerra amanhã; mas ninguém se sente seguro de que não seria o primeiro a levar ao líder uma oportunidade razoavelmente favorável e – após a experiência de duas guerras mundiais – ninguém tem a confiança de que um estadista alemão possa realmente julgar em uma situação crítica e resistir à tentação de revanche. (Pense-se, também, que os mesmos ingleses e americanos, que têm pavor de ver a Alemanha com o direito de decisão sobre as armas nucleares, não sentem nada parecido com a "*Force de frappe*" realmente disponível de De Gaulle. A luta contra ele possui motivos completamente diferentes.)

[22] Jornal de centro-direita reputado como "sério".

Isso nos leva de volta à questão da discriminação. Se o período de Hitler tivesse sido apenas um episódio infeliz no desenvolvimento alemão, se a Alemanha houvesse se resolvido de uma vez por todas com ele, o clima do mundo seria completamente diferente. A segunda pergunta não exige explicações detalhadas. É certo, existem julgamentos e processos sobre criminosos nazistas. Sobre essa questão introduzo novamente uma testemunha não suspeita de radicalismo de esquerda: *Der Monat*, por ocasião da suposta disputa, publicou uma carta informando: "Os criminosos que estavam no tribunal receberam sentenças mais apropriadas a um infrator de trânsito sob a influência de álcool, quando não foram anistiados, porque não operaram nem a machadinha, a corda, a arma de fogo ou a ferramenta de tortura. O promotor, que viajou para o leste para ver o material no último minuto, é um velho camarada do partido e homem da SA. E o ministro, que administrou a justiça do Terceiro Reich de maneira tão imensa, consome uma pensão bem considerável com a ajuda da jurisprudência alemã". Qualquer um que conheça o destino de Globke,[23] por um lado, e Nieckisch,[24] por outro, pode facilmente formar uma opinião sobre essa questão.

Mas isso ainda é apenas um sintoma do fato de que grandes e influentes círculos consideram os nazistas "mais empenhados na reconstrução" como cidadãos do Estado, mais confiáveis do que os antifascistas realmente determinados e abnegados. A questão autêntica, à qual nossa consideração se refere repetidamente, é: a era Hitler foi realmente apenas um episódio que poderia ser como tal liquidado isoladamente? As indicações históricas anteriores já mostraram minha opinião. Agora eu quero apelar para um escritor. Arnold Zweig[25] fez uma descrição enciclopédica do periodo alemão em seu ciclo de romances sobre a Primeira Guerra Mundial. Já existiam campos de concentração para a população da Lituânia ou da Bélgica, que podem ser considerados precursores dignos dos de Hitler: obtêm-se imagens vívidas do horror que inspira a raça dos senhores alemães tanto aos povos dominados quanto aliados; vê-se – e isso é o que deve ser salientado – como tais circunstâncias transformam aquelas criaturas de subalternos pequenos burocratas em assassinos inescrupulosos, carrascos covardes e os que não estão

---

[23] Hans Globke (1898-1973), funcionário do Ministério do Interior do Terceiro *Reich*, responsável pela redação do comentário oficial sobre as leis raciais de Nuremberg. Após a guerra, ele fez carreira no regime de Bonn. Adenauer nomeou-o secretário de Estado em 1953 e tornou-o seu principal assistente da Chancelaria, sua " eminência parda".

[24] Ernst Nieckisch (1889-1967), nacionalista alemão, mas favorável à URSS, organizou uma rede de resistência contra Hitler e foi deportado. Ao deixar o campo, paralisado e cego, ele retornou ao Partido Comunista, depois ao SED e tornou-se membro do Parlamento Popular. Após discordâncias com a linha Ulbricht, ele venceu em Berlim Ocidental em 1963, após sua recusa em aceitar a partição da Alemanha, a RFA recusou-se a conceder a ele uma pensão por invalidez com base em suas simpatias pró-comunistas.

[25] Arnold Zweig (1887-1968), escritor comunista (irmão de Stephan Zweig). Lukács dedica um estudo ao seu ciclo ficcional em *Schicksalswende*, Aufbau, Berlim, 1956 (N.T.).

iniciados na história alemã ficam surpresos com a quantidade de características comuns que se manifestam nos grandes e pequenos Eichmann. Em Zweig, o *lieutenant* Kroysing, cujo irmão foi assassinado com tais métodos, diz a um capelão: "Você não descobriu, desde que está aqui há dois anos, que o poder absoluto é ruim para muitas pessoas? E que o alemão mediano precisa de uma pressão média, para manter seu jeito de ser? A casta aristocrática guerreira dá a essas pessoas uma vida tão irrespirável que elas explodem... Um comerciante de vinhos ou um funcionário aposentado acredita sem remorso realizar os feitos do rei Davi, só porque ele vai se encolher atrás das costas de estranhos quando sentir a mão do vingador no seu pescoço". Muitos tentaram entender a psicologia ou sociologia dos assassinos de Auschwitz. Os fundamentos reais só podem ser encontrados na história, quando se é capaz de ouvir nos rumores do *front*, do período, do *Hinterland* da guerra guilhermina, os *leitmotiv* do hitlerismo que por vezes ressoam como o prelúdio de uma orquestra.

Se nossos ouvidos são suficientemente sensíveis para esse sistema de tons histórico, podemos perceber essa continuidade da história alemã em vários campos, bem como sua oposição às sociedades igualmente burguesas e igualmente imperialistas. Recordo novamente do choque de Max Weber sobre o *Hohenzollern* não decapitado e peço ao leitor que compare o caso Dreyfus com o caso de Zabern[26] no tempo da segurança; ou, para lembrar o presente, pensar no destino político do ministro inglês Profumo[27] e da República Federal de Franz Josef Strauss.[28] Ambos mentiram publicamente e comprovadamente sobre questões politicamente importantes. Mas enquanto Profumo desapareceu irremediavelmente no naufrágio, Strauss ainda é líder influente do partido e amanhã talvez – quem sabe? – ministro novamente.

É claro que todos esses exemplos são chamados de casos isolados, e para cada um se pode encontrar um historiador que o explica pragmatica-"cientificamente", tão detalhadamente que perde todo o significado sintomático. Diante delas, considerações como a minha estão indefesas. Entretanto, eles não são dirigidos àqueles que conscientemente se fazem de cegos, mas àqueles que trabalham um sentimento confuso de desconforto com o passado de Hitler na Alemanha. Isso deve ser levado a uma compreensão

---

[26] *Zabern*, uma cidade da Alsácia, rebelou-se contra o Império Alemão em 1913.

[27] John Profumo (nascido em 1915), secretário de Estado de Guerra de Harold Macmillan, foi forçado a renunciar após uma campanha na imprensa que provou que ele havia mentido sobre um caso com uma modelo, Christine Keller, envolvida em um caso de espionagem.

[28] Franz Joseph Strauss (1915-1988), líder da CSU, ministro do Interior e um firme defensor do rearmamento e da nuclearização da RFA. Ele viu sua chance de um dia ir para a Chancelaria desaparecer após o caso Spiegel (um escândalo que coloca o ministro da Defesa da CSU e o presidente da CSU, Franz Joseph Strauss, em 1962, contra o semanário. O editor-chefe Rudolf Augstein e vários de seus associados foram presos por Strauss por divulgar informações militares que comprometeram o último e mostraram as consequências extremas de sua campanha pelo rearmamento e pela nuclearização da RFA. Após uma revolta de protesto, Strauss não foi integrado ao novo governo nomeado depois da crise).

histórica, ao entendimento de que Hitler não era um episódio acidental e isolado na história alemã depois de 1848; um cômputo real e, portanto, eficaz com o período de Hitler, um tratamento autêntico do passado alemão só é possível quando ao menos se percebe que as alternativas de 1848 foram respondidas erroneamente, que a Alemanha desde então entrou espiritualmente – às vezes melhor, às vezes pior – em um período de consequências; a fim de usar a expressão espirituosa de Churchill, vegetou política e moralmente. Evidentemente hoje é impossível simplesmente recuar a 1848, para realizar diretamente e sem alterações os objetivos de então. Em cento e vinte anos, o mundo inteiro mudou profundamente, e a continuidade de problemas e tarefas, portanto, envolve igualdade e diversidade. Mas sem ter reconhecido o caminho errado como tal, sem ver a superioridade moral, econômica e social de outros povos, os alemães continuarão a considerar Hitler como um mero episódio de sua história e, por essa mesma razão, nunca realmente irão ultrapassá-lo.

Hoje, pouco se espera da política oficial. Não existe uma esquerda democrática organizada e provavelmente não existirá por muito tempo. As tentativas extremamente hesitantes da social-democracia de propor soluções alternativas para certos momentos no caminho da Alemanha cessaram completamente com o programa Godesberg.[29] A social-democracia de hoje estabelece apenas a alternativa de uma CDU melhor por parte de um partido que representa os interesses do conjunto do capitalismo alemão e se mostra bem complacente quando faz concessões às tendências de *lobby* de grupos individuais. Repito aqui também que a era Stalin tornou muito fácil para o estrato dirigente de direita tomar essa direção. Se, como resultado da política de Stalin, a tentativa objetivamente possível da RDA de fazer um Piemonte democrático para toda a Alemanha não estava necessariamente fadada ao fracasso, os projetos de alternativas democráticas poderiam também ter uma fisionomia diferente na social-democracia alemã.

Mas a manipulação da vida cotidiana normal de modo algum significa que as massas concordam com isso. Pelo contrário. Explosões repentinas da opinião pública, como no "caso Spiegel", mostram quão fortes são os antagonismos latentes. Apenas os esforços de reforma não possuem nenhum centro, nenhuma organização, nenhum poder imediato. Isso significa que a função e o peso dos ideólogos, sobretudo dos escritores pensantes, estão ficando cada vez maiores. Não foi em vão e não por acaso que falei de Böll, Hochhuth e Peter Weiss no início destas considerações. Eles não são os únicos, e é muito provável que estejamos diante de uma onda de literatura que busca reavivamentos. Isso é bom. Essa é a melhor tradição democrática da

---

[29] O Congresso de *Bad Godesberg* foi realizado em 1959, perto de Bonn, onde o SPD renuncia a qualquer referência marxista e está permanentemente ancorado no liberalismo, uma evolução que, de fato, começou bem antes.

literatura. Na França, encontramos desde Voltaire, Diderot e Rousseau, em Zola e Anatole France, no caso Dreyfus até J. P. Sartre, na época da guerra de libertação na Argélia, quase uma série ininterrupta. Esse fenômeno não era estranho para a Alemanha antes de 1848; embora as condições sociais da literatura afirmassem um escopo muito mais restrito, ainda existiam Lessing e Forster, Büchner e Börne, Heine e o jovem Marx. Havia também literatura dos emigrantes na era de Hitler que apontava para essas conexões: Thomas e Heinrich Mann, Bert Brecht, Arnold Zweig e muitos outros. Evidentemente, a emigração sob Hitler agora é estigmatizada em amplos círculos. (Pense-se na crítica contra o muito moderado, muito "estadista" Willy Brandt no momento das eleições.) Mais respeitada é a "emigração interna". Certamente, isso não se aplica aos oposicionistas reais, os Nieckisch e Niemoller,[30] mas sim àqueles que como Heidegger ou Carl Schmitt que, de acordo com suas manifestações posteriores, aderiram ao hitlerismo apenas sob um incógnito kierkegaardiano. Eles pensaram em Hölderlin quando mobilizaram seus ouvintes para uma manifestação favorável a Hitler, eles eram os intérpretes de Hobbes, quando justificavam todas as violações internas e externas de Hitler à lei, à jurisprudência, etc. etc.

Novamente, as considerações iniciais devem ser lembradas: não há visão de mundo inocente. Hegel assumiu uma posição puramente filosófica contra a teoria do conhecimento aristocrática na "intuição intelectual" de Schelling e Goethe enfatizou repetidamente: "Até o homem mais comum pode ser completo". Quem considera essas crenças obsoletas e procura e encontra em Nietzsche as fundações intelectuais que justificam o "tudo é permitido" do super-homem (e, do mesmo modo, é de Hitler, Himmler, Goebbels e Göring), que denigrem qualquer resistência das massas, denominada, em termos da "psicologia profunda", de ressentimento, condena para si e para os outros a suplantação do caminho em que o povo alemão se engajou por tanto tempo. Essa possibilidade que pode ser encontrada na literatura (também na ciência da sociedade e na história, incluindo a filosofia) ninguém atualmente a pode bloquear. Apenas ela própria, se optar por fugir das grandes questões e se direcionar a um conteúdo degradado, empobrecido pela "profundidade", para a produção de efeitos de choques puramente absurdos, e se preocupar em preservar, graças a uma tal "integridade artística", a consideração de que goza dentro do conformismo manipulado.

O autor deste escrito não sente necessidade de pedir desculpas aos seus leitores pela dureza do seu julgamento, que ele ousa fazer como húngaro. Há quase sessenta anos, escrevi meu primeiro ensaio sobre Novalis e, desde então, a filosofia alemã, a literatura alemã, o destino alemão sempre foi o foco de

---

[30] Martin Niemöller (1892-1985) fundou o grupo de pastores antinazistas na origem da Igreja Confessante (*Bekennende Kirche*), cuja maioria dos líderes, incluindo o próprio Niemöller, foram presos ou executados. Niemöller tornou-se um ativista pacifista ativo após a guerra.

meus escritos. O livro, do qual os capítulos publicados aqui foram retirados, destina-se, no todo e nos detalhes, a servir de tal reavivamento do autêntico espírito alemão. A alegria de poder apresentar pelo menos partes importantes para um público mais amplo levou-me a iniciar essa tentativa com a consideração de uma quintessência histórico-filosófica dos problemas da vida alemães.

Lukács

Budapeste, 1966.

LIVROS PUBLICADOS NA COLEÇÃO FUNDAMENTOS:

A Destruição da Razão, Georg Lukács. (Lançamento).

Mitos da Dominação Masculina: Uma Coletânea de Artigos sobre as Mulheres numa Perspectiva Transcultural, Eleanor Burke Leacock

Introdução a uma estética Marxista: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética, Georg Lukács

Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo, Georg Lukács

Notas para uma ética (Edição bilíngue), Georg Lukács

Conversando com Lukács, Georg Lukács, entrevista a: Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz

LEIA TAMBÉM

POR QUE NÃO HOUVE SOCIALISMO NA EXPERIÊNCIA SOVIÉTICA?, de Rafeal Alburquerque (Lançamento 2020).

&

ANUÁRIO LUKÁCS 2020:

A exploração de classe como fundamento da opressão de gênero em Eleanor Leacock: o lugar da educação, de Helena de Araújo Freres

Karl Marx e seus "cadernos etnológicos", de Lucas Parreira Álvares

Lukács e o caminho marxista ao conceito de "pessoa", de Guido Oldrini

Lukács: trabalho e emancipação humana, de Ivo Tonet

Acerca da importância da distinção entre política e direito na obra madura de György Lukács, de Vitor Sartori

Lukács: vivência e reflexão da particularidade, de J. Chasin

Trabalho e conhecimento: desafios de uma ciência para o homem, de Marcos Tadeu Del Roio

O marxismo de Sartre. de Sebastião Trogo

Fetichismo e reificação em Marx e Lukács: consciência, cotidiano e subjetividade, de Pedro Gomes Barbosa

A propósito do "triunfo do realismo": Tolstói e o olhar do camponês, de Paula Alves Martins de Araújo

EM DEFESA DA RAZÃO

Já não é sem tempo que esse livro deveria ter sido traduzido e publicado no Brasil. Não só por causa dos atuais e brutais ataques ao exercício da razão, da investigação científica e do pensamento crítico, mas também pela profunda decadência ideológica, tanto do pensamento burguês, como também da esquerda em geral, com a emergência, há décadas, do chamado pós-modernismo, nas suas várias facetas e a perda da perspectiva revolucionária. Se já, ao tempo em que esse livro foi escrito, esta decadência se manifestava amplamente, muito mais hoje quando a irracionalidade do capital e suas expressões teóricas se expressam de forma cada vez mais ampla, profunda e brutal, sustentando uma ordem social sempre mais perversa. Esse livro será, com certeza, um instrumento muito importante nessa luta contra o irracionalismo e contra a destruição da razão.

Ivo Tonet

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br